N° 9 1954 Novembre

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

La typologie du baptême d'après saint Thomas

Le renouveau biblique a réorienté la théologie vers l'étude systématique des réalités du Nouveau Testament par leurs types de l'Ancien. On a cherché à retrouver dans l'unité du plan de Dieu des analogies, mieux des préparations, signes déjà porteurs d'une vérité appelée à s'épanouir dans le Christ et l'Eglise. Cette étude permet de mieux dégager les différents plans sur lesquels se déroule et progresse notre salut et de mieux saisir, dans les signes et symboles actuels, la signification dont ils sont encore chargés pour l'avenir céleste.

De nombreux ouvrages récents montrent d'ailleurs combien cette méthode était chère aux premiers Pères de l'Eglise; jusque chez saint Paul, à la suite de l'Ancien Testament lui-même, nous en trouvons des traces très explicites comme procédé d'exposition et d'approfondissement théologique.

Qu'en était-il de cette théologie typologique au temps de saint Thomas, ou plus simplement, comment saint Thomas l'a-t-il comprise et utilisée? Tel est l'objet de cette étude qui se limitera d'ailleurs au Baptême, tout en essayant de dégager, pour une critique meilleure, les principes fondamentaux, si principes il y a, qui ont pu guider saint Thomas, et d'apprécier dans quelle mesure le Docteur angélique a pris conscience de la portée d'une telle théologie.

I. LES SENS DE L'ÉCRITURE

Très nets les principes d'exégèse de saint Thomas ne coïncident pourtant pas avec nos catégories modernes, ni même totalement, il faut bien le dire, avec notre manière de concevoir l'inspiration de la Bible. Une juste vue de leur ensemble permettra sans doute de percevoir la portée exacte des allusions ou développements typologiques dispersés à travers l'œuvre entière de saint Thomas.

Dans la Somme (I^a, q. 1, a. 10), saint Thomas distingue, de façon générale, deux sens dans la Sainte Ecriture : le sens littéral et le sens

spirituel, et c'est là, à la fin de sa vie, l'expression de sa pensée constante. Qu'entend-il par là?

Le sens littéral.

C'est le sens même des mots, leur sens premier, ce qu'ils veulent dire directement et en eux-mêmes, leur signification naturelle et obvie. Saint Thomas l'appelle souvent « sens historique » (*Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *in c.*; *I^a*, q. 1, a. 10 *in c.*).

Littéral ou historique il enferme logiquement tout ce qui est exprimé, raconté, annoncé par le texte même de l'Ecriture. Peu importe la forme exigée par le genre littéraire; images, symboles ou paraboles sont procédés d'auteurs pour exprimer pensées et faits : la chose ou la personne, désignée par l'allégorie, est à inclure dans le sens obvie du morceau [1]. Mais tout cela va de soi.

Le sens spirituel.

Le sens spirituel reste fondé sur les mots et leur signification, car note saint Thomas, il suppose le sens littéral, et ne peut être pure fantaisie, « omnes sensus fundantur super unum, scilicet litteralem », dit-il dans sa *I^a*, q. 1, a. 10, ad 1. Son caractère propre cependant est d'être la signification, non pas des mots, mais des choses exprimées par ces mots [2].

Cette signification des choses dans la pensée de saint Thomas n'est pas un simple rapport de similitude ou d'analogie. Le sens spirituel n'est pas un sens dégagé après coup, mais il se trouve comme une ordination positive dans les choses elles-mêmes [3], au moment de leur existence historique, « res suum cursum peragentes » dit saint Thomas (*Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *in c.*). Les choses ou les personnes « types » de l'A.T. ont ainsi une double réalité. Elles existent historiquement et ont leur propre raison d'être pour telle ou telle époque, mais elles revêtent en outre une existence en quelque sorte intentionnelle, une signification basée d'ailleurs sur leur réalité historique, comme le sens spirituel suppose toujours le sens littéral [4].

---

1. *Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *ad 1* : « hircus (rex graecorum in Dan. 8), vel alia huiusmodi, per quae aliae personae a Christo, in Scripturis designantur, non fuerunt res aliquae, sed similitudines imaginariae, ad hoc solum ostensae, ut illae personae significarentur; unde illa significatio qua per illas similitudines personae illae, aut regna designantur, non pertinet nisi ad sensum historicum ». (cfr *Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *in c.* — *Sent. Prol.*, q. 1, a. 5 *in c.*).

2. « accipitur vel consistit in hoc quod quaedam res per figuram aliarum rerum exprimuntur » (*Quodl.* VIII, q. 6, a. 15 *in c.*) — « ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid » (*I^a*, q. 1, a. 10 *in c*; cfr *ad 1*; *Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *in c.*).

3. « *ordinantur* res in cursu suo ut ex eis talis sensus possit accipi » (*Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *in c.*, etc.).

4. C'est ce qu'affirme explicitement saint Thomas à propos notamment des cérémonies rituelles de l'A.T. : « Sic igitur rationes praeceptorum coeremonia-

L'homme certes subit les événements sans pouvoir les orienter, sans à plus forte raison préparer en eux d'autres événements futurs, en les rendant signes et inchoation de ceux-ci. Saint Thomas l'a bien vu, mais, nous dit-il, c'est le propre de la Providence divine de créer ces correspondances intimes dans les choses (*Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *in c.*). Dieu est maître des événements, il les emploie comme nous les mots pour transmettre ses messages, il les charge de signification pour en faire des prophéties (cfr *I*ª, q. 1, a. 10 *in c.*; *Quodl.* VII, q. 6, a. 14 *in c.*).

Ce sens spirituel est donc propre à l'Ecriture et suppose l'inspiration divine tant des événements dans leur matérialité et dans leur signification, que des textes qui nous les rapportent. Seul en effet Dieu peut déposer dans un événement une signification, et seul il peut nous la faire connaître.

A la suite de toute une longue tradition saint Thomas distingue plusieurs espèces de sens spirituels suivant la signification des « res » contenues dans la Bible [5].

Tout d'abord le sens « allégorique » ou « typique » par lequel d'une façon générale l'A.T. figure le Nouveau : les types de l'A.T. annoncent les réalités à venir dans le Christ ou son Eglise (« ea quae sunt viae » : *Sent. Prol.*, q. 1, a. 5). Ce sens allégorique n'a rien à voir avec l'allégorie littéraire et poétique rangée par saint Thomas lui-même dans le sens littéral et qu'il nomme souvent « similitudo naturalis » ou « imaginaria similitudo » (cfr *Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *ad 1*). Il s'agit ici au contraire d'un authentique sens spirituel qui suppose une relation intime dans les choses elles-mêmes (*Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *ad 1*).

Vient ensuite le sens « anagogique ». Au dire de saint Thomas, Hugues de Saint-Victor ne le distinguait pas du précédent (cfr *I*ª, q. 1, a. 10). Son objet pourtant semble justifier cette distinction : par lui les réalités de l'A.T. et du Nouveau annoncent et préfigurent celles du Ciel, de la Patrie céleste (il considère « ea quae sunt patriae ») [6].

---

lium veteris legis, dupliciter accipi possunt : *uno modo* ex ratione cultus divini, qui erat pro tempore illo observandus, et rationes illae sunt *litterales... Alio modo* possunt eorum rationes assignari secundum quod *ordinantur* ad figurandum Christum, et sic habent rationes *figurales et mysticas...* » (*I*ª *II*ªᵉ, q. 102, a. 2 *in c.*).

5. Pour ces distinctions cfr *I*ª, q. 1, a. 10; *Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *in c.* — *Sent. Prol.*, q. 1, a. 5.

6. On peut se demander à ce sujet si les types de l'A.T. préfigurent directement les réalités célestes, ou si plutôt le Christ et le N.T. ne sont pas une étape intermédiaire, nécessaire et toujours supposée. Pour saint Thomas, le Christ et ses sacrements tiennent une telle place comme aboutissement et centre de toute la typologie qu'il semble difficile d'accomplir le passage A.T.-Patrie céleste sans suivre la ligne croissante de l'évolution dont le Christ et l'Eglise sont des chaînons essentiels : saint Thomas s'en explique clairement par exemple au sujet des cérémonies de l'ancienne Loi (*I*ª *II*ªᵉ, q. 101, a. 2 *in c*). Le Christ et l'Eglise

Ces deux sens, allégorique et anagogique, sont orientés dans la même direction : ils ont en commun d'être des prophéties en action, de se placer sous l'angle du développement historique et de suivre d'étape en étape la route suivant laquelle Dieu développe son salut. Mais ils diffèrent en ce qu'ils préfigurent deux stades ou deux états successifs de la réalisation de ce salut : l'ébauche, encore « in enigmate », la pleine perfection « in visione ».

Dans une orientation nouvelle saint Thomas nomme encore le « sens moral ou tropologique ». Dans la Nouvelle Loi « ce qui s'est fait dans le chef, est signe de ce que nous devons accomplir nous-mêmes » et l'A.T. est apte, lui aussi, à recevoir une telle interprétation (*Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *ad 5*). Pour saint Thomas, qui s'en sert souvent, le sens moral n'est pas un sens fantaisiste, mais comme tout sens spirituel, il se fonde sur la signification des choses ou des actions passées pour éduquer les consciences et guider les mœurs (*ibid.*, ad 3). Comme tout sens scripturaire authentique il est soumis à des règles qu'il nous reste à étudier maintenant.

Principes et critères d'une interprétation spirituelle.

Comment tout d'abord le même texte de l'Ecriture peut-il avoir valablement plusieurs sens? On fait en effet remarquer les risques d'erreur qui s'ensuivent et l'on estime incompatible avec la véracité divine de s'exprimer de façon si ambiguë (*Quodl.* VII, q. 6, a. 14 *ad 3*). Que répond saint Thomas? Il donne à travers son œuvre une double réponse à cette difficulté.

Il replace, en premier lieu, la question dans son cadre général. Peut-être tel ou tel détail d'interprétation peut-il être sujet à discussion ou même à erreur. Mais c'est tout l'A.T. pris dans son ensemble qu'il faut considérer comme la figure du Nouveau. Reprenant souvent et dans des contextes typologiques très variés le texte de saint Paul : « Omnia in figura contingebant illis » (*I Cor.*, X, 11), saint Thomas élargit la signification typologique de l'Exode à tout l'A.T., comme l'avaient fait tant de Pères avant lui. C'est là selon lui un principe fondamental [7] : L'A.T. est « le temps des figures ».

Ensuite et plus directement saint Thomas nous explique que tout compte fait « il n'est pas incroyable que Dieu ait donné à Moïse et aux autres auteurs des Saintes Ecritures de percevoir eux-mêmes les

---

sont une première et indispensable initiation à la réalité que l'A.T. ne peut qu'annoncer sans la donner. (Cfr I^a, q. 1, a. 10 : ce sont le Christ et les figures du Christ qui signifient « ea quae sunt in aeterna gloria ». Donc, semble-t-il, l'A.T. mais en référence au Christ et aux réalités chrétiennes, cfr *Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *in c.* : « Vetus *simul* et novum... novum *simul* et vetus significant Ecclesiam triumphantem »).

7. Cfr *Comm. in I Cor.*, X, 11; *I^a II^{ae}*, q. 102, a. 2, *sed c.*; *Quodl.* III, q. 14, a. 30 *in c.*

différentes vérités que les hommes peuvent y découvrir et de les exprimer en une seule et même phrase, de sorte que toutes soient « sensus auctoris » (*De Pot.*, 4, a. 1 *in c.*).

Il va même plus loin : si l'auteur humain et instrumental écrit quelque chose qui peut être interprété en un sens qu'il n'a pas vu et qu'il n'y a donc pas mis, l'auteur principal, l'Esprit Saint, sans aucun doute l'aura perçu et cela suffit (*De Pot, ibid.*, cfr aussi *Qodl.* VII, q. 6, a. 14 *ad 5*).

Ainsi et au moins en ce sens, toute *vérité* (et le mot est important) [8], découverte par l'esprit humain dans l'Ecriture, peut et doit être dite « sensus auctoris », donc sens authentique de l'Ecriture, même si elle déborde le sens strictement littéral.

Quels sont dès lors les critères qui permettront de distinguer ces véritables « sensus auctoris », les sens spirituels authentiques?

Ils sont, semble-t-il, au nombre de trois :

— la première condition, saint Thomas la pose sous forme d'incise, mais elle découle de toute sa conception du sens spirituel : « omnis veritas, salva litterae circumstantia ». Il faut au moins que l'interprétation spirituelle se rattache au sens littéral et ne le déforme pas (*De Pot.*, q. 4, a. 1 *in c.*; cfr I^a, q. 1, a. 10 *ad 1*).

— Ensuite et de façon non moins péremptoire, on ne peut trouver dans l'Ecriture que la *vérité*, affirme-t-il. Tout ce qui scientifiquement ou théologiquement est certainement faux ne peut donc s'y trouver (*De Pot., ibid.*).

— Enfin rien ne peut être contenu sous le sens spirituel qui, dans une autre partie de l'Ecriture, ne le soit littéralement : « Quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat » (I^a, q. 1, a. 10 *ad 1*).

Comment enfin utiliser ces sens spirituels une fois qu'ils ont été dégagés suivant les règles données ci-dessus?

Saint Thomas commence par émettre un principe très ferme, puis il semble nous ouvrir une voie fort intéressante :

Le principe est le suivant : On ne peut argumenter théologiquement que du sens littéral. Principe valable autant pour la défense d'une thèse (I^a, q. 1, a. 10 *ad 1*), que pour la réfutation des erreurs (*Sent.*

8. *De Pot.*, q. 4, a. 1 *in c.* : « ...Aliud est, ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se *veritatem* continent, et possunt, salva circumstantia litterae scripturae aptari, penitus excludantur. Hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, et unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire *veritatem* quam mente conceperit... » Saint Thomas souligne un peu plus haut dans le même texte : « Scripturae enim divinae, a Spiritu Sancto traditae, *non potest falsum subesse*, sicut nec fidei quae per eam docetur. » Il conclut enfin le corps de son article, après avoir indiqué que le Saint-Esprit au moins avait eu connaissance de ces divers sens de l'Ecriture : « Unde *omnis veritas*, quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, *est eius sensus* ».

Prol., q. 1, a. 5). Saint Thomas conclut en effet à la suite de Denys « quod symbolica theologia non est argumentativa » (*Sent., ibid.*).

Ce même article du Prologue des Sentences nous ouvre en outre la voie d'une magnifique utilisation de la pluralité des sens de la Bible : « ad contemplationem veritatis », dit saint Thomas en une phrase admirablement synthétique. Et chaque « sens » de l'Ecriture reçoit sa place en cette synthèse : quand le sens littéral nous a livré « la vérité de Foi elle-même », base de toute contemplation, les sens spirituels nous aident à pousser plus profondément notre saisie de la vérité. Tandis que le sens moral nous éclaire sur la manière de conduire notre vie, le sens allégorique et le sens anagogique nous élèvent à la contemplation soit des réalités qui sont déjà sur cette terre de passage (eorum quae sunt viae), soit de celles du Ciel (eorum quae sunt patriae) (cfr *Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *in c.*).

Dans les sciences humaines on procède logiquement par induction ou déduction, à partir d'éléments semblables rapprochés. Dans l'étude de la Bible la méthode est toute différente : on procède d'une signification à une autre, pour ainsi dire analogiquement : mais par une analogie fondée dans le réel. Les mots expriment une chose qui contient en elle-même un appel à une autre et en porte comme la signification, s'en fait le signe, et nous invite, par son « intention », à passer de sa propre connaissance à celle de l'autre [9].

L'Ecriture, dans son ensemble, apparaît donc dans la pensée de S. Thomas comme un grand corps complexe. L'interprétation que les exégètes et les théologiens peuvent en faire se place sur des plans divers et complémentaires, et obéit à des règles fixes pour rester valable. On entrevoit même que cette multitude de sens est le moyen de saisir les textes dans leur profondeur, le moyen légitime et nécessaire pour atteindre la vérité dans sa plénitude.

Mais diront certains, n'est-ce pas là infériorité? N'y a-t-il pas danger d'erreur, et ne serait-il pas plus convenable à l'Ecriture d'éviter cette ambiguïté et de livrer son message dans l'univocité? Et saint Thomas de répondre avec Grégoire le Grand qu'il cite (*Moralia*, XII) : « Sacra Scriptura, omnes scientias atque doctrinas, ipso etiam locutionis more transcendit, quia uno eodemque sermone dum narrat gestum, prodit mysterium » (*Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *sed c.*). « Mystère » que saint Thomas, notamment en ce qui concerne la typologie, a le souci constant de scruter en union avec la Tradition vivante de

9. Cfr *Quodl. VIII*, q. 6, a. 16 ad 1 — Roguet, « La notion de signe chez saint Thomas », dans la *Somme Théologique*, ed. *Revue des Jeunes, Les Sacrements*, App. II, p. 278 et sq.

Il faut noter en outre que cette connaissance par la signification des choses, se fait dans le seul sens de la progression historique des réalités religieuses. La typologie pour saint Thomas comme pour les Pères, est à sens unique, elle est irréversible, allant de l'A.T. au Nouveau, des deux à la Patrie céleste (*Quodl. VII*, q. 6, a. 15 ad 5).

l'Eglise, avec les Pères auxquels il se réfère sans cesse, à travers surtout sa *Catena Aurea*.

II. LA TYPOLOGIE DU BAPTÊME

Dans le contexte général des sens spirituels l'étude de la typologie du Baptême dans l'œuvre de saint Thomas prendra ses justes perspectives et par contre-coup nous permettra de saisir sur le vif, dans le concret, l'expression pratique des principes exposés ci-dessus.

Etudiant le Baptême, saint Thomas se demande dans la Somme (*III*ª, q. 66, a. 11) s'il est juste de dire qu'il y a trois baptêmes (d'eau, de sang, de feu). On lui objecte en effet (ad 3) un texte de Jean Damascène qui en énumère davantage [10], texte que saint Thomas résume lui-même dans son Commentaire de *I Cor.*, X, 10 : il y distingue neuf baptêmes : le Déluge, la Mer Rouge, les eaux d'expiation, le baptême de Jean, le baptême que reçut le Christ, le baptême du Saint-Esprit à la Pentecôte, le baptême de pénitence et de contrition, le baptême de sang, le baptême enfin, dans l'eau et l'Esprit.

La réponse de saint Thomas projette une vive lumière sur sa pensée : parmi tous ces baptêmes il distingue trois groupes : les quatre premiers sont des figures, les trois derniers sont, comme il l'explique dans le corps de son article, la juste et triple expression du Baptême chrétien, les deux qui restent enfin, le baptême reçu par le Christ et la Pentecôte, il n'en parle pas ; sans doute sont-ils pour lui davantage les sources que les figures du Baptême chrétien [11].

Ainsi pouvons-nous affirmer, chez saint Thomas, l'existence d'une typologie baptismale claire et précise. La liste donnée ici des figures du Baptême n'est d'ailleurs pas exhaustive, occasionnée qu'elle est par le texte de Jean Damascène. Les œuvres de saint Thomas dans leur ensemble nous invitent à y joindre la Circoncision, à un titre assez particulier cependant et qu'il nous faudra préciser.

Etudions-les successivement.

Le Déluge.

Le texte de la *III*ª, q. 66, a. 11 *ad 3* semble être un des seuls textes, peut-être même le seul où le Déluge soit donné par saint Thomas comme figure du Baptême. Ceci n'enlève d'ailleurs rien à la force de sa prise de position. Sa typologie n'est pas en effet un corps étroitement constitué et ordonné, elle est purement occasionnelle, exposée au hasard des textes qu'il commente et des objections qu'on lui fait. Ici du moins range-t-il nettement le Déluge parmi les baptêmes figuratifs.

10. *De Fide Orth.*, l. IV, c. 9 : « de Fide et baptismo » ; *P.G.*, XCIV, 1123-24.
11. Pour le Baptême du Christ, cfr notamment *III*ª, q. 39, a. 1.
Pour la Pentecôte on peut noter le lien étroit que souligne saint Thomas (*III*ª, q. 66, a. 10 *ad 1*) entre le Baptême et la Résurrection d'une part (la Passion étant la source des sacrements), le Baptême et la Pentecôte d'autre part.

Il est même fort intéressant de noter la modification que saint Thomas fait subir au texte de Jean Damascène qui lui sert de base [12]. Jean Damascène faisait du Déluge le type du Baptême en ce qu'il eut pour but d'ôter le péché du monde. Saint Thomas reprend à son compte l'exemple typologique, mais lui applique l'autre ligne d'interprétation traditionnelle avec le souci explicite de la fonder dans l'Ecriture : « Le Déluge fut le signe de notre Baptême, dit-il, sous le rapport du salut des fidèles dans l'Eglise, selon le texte de la *I Pet.*, III, 20 : quelques vies seulement furent sauvées dans l'Arche ». Je ne crois pas en effet que l'interprétation de Jean Damascène se trouve dans l'Ecriture au sujet de la typologie du Baptême, bien qu'elle s'impose en soi avec non moins d'évidence, à moins que la destruction du péché ne soit également sous-entendue dans ce même texte de la *I^a Petri* [13].

Le passage de la Mer Rouge.

Dans sa réponse saint Thomas place ce type après le Déluge. Comme pour celui-ci saint Thomas nous donne le thème typologique qu'il lui attribue : le Passage de la Mer Rouge signifie notre Baptême « sous l'angle de la *libération* du péché » (*III^a*, q. 66, a. 11 *ad 3*). Dans la *III^a*, q. 39, a. 4 *ad 1* il insiste même sur ce point opposant passage de la Mer Rouge et passage du Jourdain : le caractère propre de l'épisode de la Mer Rouge consiste en ce qu'il figure le Baptême « comme effaçant les péchés ».

Là encore il tient à établir le lien entre la figure et son explicitation littérale dans le N.T. citant *I Cor.*, X, 2 : « omnes baptizati sunt in nube et in mari ». Ce qui le fait conclure que déjà « dans l'ancienne Loi » le passage de la Mer Rouge fut « une sorte de régénération spirituelle », bien « qu'imparfaite et en figure » : en effet, dit-il, « in figura baptismum acceperunt » (*Comm. in Jo.*, c. 3, lect. 1). La portée de l'expression reste à préciser, mais qu'il nous suffise ici de relever la valeur de figure de ce grand fait de l'histoire d'Israël dans la pensée de saint Thomas.

A ce symbolisme il attribue deux fondements très différents : le premier est la libération, libération des Hébreux de la main des Egyptiens, qui préfigure celle des baptisés libérés du péché et de l'ignorance par la Foi et le Baptême [14] ; le second part d'un principe

12. *Loc. cit.* dans la note 10.
13. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, pp. 105-7.
14. « Et omnes in Moyse, id est in ducatu Moysis, baptizati sunt in nube et in mari, id est per visa signa illa purgati sunt ab ignorantia, vel a vitiis per fidem, scilicet submersis Egyptiis, timuit populus Dominum et crediderunt Domino et servo suo Moysi » (*Comm. in 1 Cor.*, X, 2; cfr le texte de Bède repris dans la *Catena Aurea*, Lc, III, p. 174-5; les citations de la *Cat. Aur.* sont toujours citées d'après l'édit. Vivès 1854).

tout différent : le couple Nuée-Mer Rouge évoque naturellement à saint Thomas, à la suite de nombreux Pères, le parallélisme Eau-Esprit caractéristique du Baptême chrétien (*Comm. in I Cor.*, X, 2). La Nuée est en effet dans tout l'A.T. le signe sensible de la présence divine. Ce type de la Mer Rouge prend dès lors à ses yeux une grande valeur figurative « quantum ad exteriora » (cfr *III^a*, q. 70, a. 1 *ad 2*).

Les ablutions juives.

Elles préfiguraient le Baptême sous un aspect proche du précédent mais cependant différent, nous dit saint Thomas, toujours après saint Jean Damascène, dans sa q. 66, a. 11 : « Quantum ad purgationem peccatorum ». Il les appelle ailleurs « baptême des Juifs » et souligne qu'il était « seulement en figure » (*III^a*, q. 39, a. 2 *ad 2*).

Toutefois saint Thomas n'apporte ici aucun texte scripturaire pour fonder sa typologie et il semble qu'il s'appuie sur la seule ressemblance extérieure : baptême d'eau, purification; à moins qu'il n'ait en vue le rapport général qu'il exploite souvent après l'épître aux Hébreux entre le culte de l'A.T. et celui du N.T. (cfr *I^a II^ae*, q. 102, a. 1-2-3. *Comm. in Rom.*, IV, 11). La purification des péchés était en effet, selon lui, l'effet premier du Baptême chrétien.

Le baptême de Jean-Baptiste.

La question du baptême de Jean comme figure du Baptême chrétien se présente chez saint Thomas de façon beaucoup plus complexe. Il se trouve être en effet à la fois « figure » et comme dit saint Thomas « préparation » à la réalité (*III^a*, q. 66, a. 11 *ad 3*). En outre à son sujet se croisent différents thèmes typologiques importants : celui du Jourdain avec le symbolisme des eaux et du fleuve, et celui de la colombe.

En premier lieu donc, pour saint Thomas, le baptême de Jean est *figure* de celui des chrétiens. Mais il faut reconnaître qu'à part le catalogue de la q. 66, a. 11 où le baptême de Jean est classé parmi les « baptismata figuralia », nulle part saint Thomas ne lui donne ce caractère. Là pourtant il est très explicite.

Cette affirmation n'a d'ailleurs rien d'insolite. Elle répond parfaitement à la pensée de Chrysostome que cite saint Thomas dans sa *Catena Aurea*. Jean Chrysostome y présente en effet le baptême de Jean comme l'ombre et l'image de celui des chrétiens [15]. S'il est vrai par conséquent que le baptême de Jean est préparation comme nous allons le voir, c'est à la manière d'une image conduisant à son objet.

Cette constatation nous introduit au caractère propre de ce baptême : figure, il l'est à un titre spécial que souligne fortement saint

15. S. J. Chrys., *Hom. 15 in Jo.*, cité dans *Cat. Aur.*, Jo. I (pp. 98-9) ; cfr Beda, *in gloss. Cat. Aur.*, Jo. III (p. 197).

Thomas. Il est l'ultime figure, la dernière « *préparation* » au Baptême du Christ. Et cela semble-t-il de deux manières : d'une part il prépare les juifs à recevoir le Christ, d'autre part il est orienté vers le Christ et son Baptême comme vers son unique perfection et son aboutissement nécessaire.

Jean-Baptiste se présente aux yeux de saint Thomas comme le Maître en catéchuménat des Juifs. Il serait même, nous dit-il, à l'origine de cette institution : le baptême de Jean, accompagné de sa prédication, introduisait au Baptême futur du Christ et « marquait » pour le recevoir ceux qui s'en rendaient dignes (*Comm. in Mt.*, III). Ce baptême était ainsi « préparation », mais préparation seulement, et pour trois raisons qui tenaient à sa nature même :

La première est tout extérieure : par son rite baptismal Jean accoutumait les esprits au rite chrétien de peur que le Christ ne les scandalisât en introduisant un rite nouveau (*Comm. in Mt., III* ; cfr *III*ª, q. 38, a. 1 *in c.* ; a. 3 *in c.*). Il avait en effet même matière, et en quelque sorte même forme puisqu'il était donné « au nom de celui qui devait venir » (*IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 *in c.*).

Ensuite contrairement aux ablutions juives, pures figures, le baptême de Jean était « aliqualiter realis », en tant qu'il conduisait les hommes à s'abstenir du péché (*III*ª, q. 39, a. 2 ad 2), à faire pénitence (*III*ª, q. 38, a. 1 *in c.* ; a. 3 ad 1). Il était vraiment dès lors « comme un sacramental » disposant au Baptême du Christ (*III*ª, q. 38, a. 1 ad 1) [16]. Jean promettait la rémission des péchés, aussi faisait-il entrer dans l'eau celui qui déposait ses intentions mauvaises (*Comm. in Mt.*, III). C'est l'apport positif de la préparation johannique, ce qui la situe dans l'ordre du salut. Selon le mot de saint Jérôme (cfr *Cat. Aur.*, Mc, I, p. 24) « Jean préparait la voie du Seigneur par la Foi, le Baptême et la Pénitence ». Cet éloignement du péché qu'il exigeait conférait à son baptême sa supériorité sur toutes les purifications des Juifs (cfr Chrys., dans *Cat. Aur.*, Lc, III, p. 174).

Mais cette préparation avait en elle-même ses limites : le baptême de Jean se faisait dans l'eau seule et ne lavait que le corps, comme il est naturel à l'eau. Telle était sa différence essentielle d'avec le Baptême chrétien : il se contentait de guider vers la pénitence mais ne donnait pas la grâce et n'imprimait aucun caractère, tandis que le Baptême du Christ a le pouvoir de purifier des péchés et de donner la grâce [17].

Or selon la remarque d'Ambroise relevée par saint Thomas, « c'est l'ouvrage de l'homme de faire pénitence, le rôle de Dieu d'accomplir la grâce du mystère » (cfr *Cat. Aur.*, Lc, III, p. 166). Ainsi le Bap-

16. Causalité dispositive, semble-t-il, dans la pensée de saint Thomas. Cfr *III*ª, q. 38, a. 1 ad 1 ; *IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 *in c.*

17. *III*ª, q. 38, a. 2 ad 1 ; a. 6 *in c.* ; q. 39, a. 2 ad 2 ; *Comm. in Jo.*, c. I, lect. 13-14.

tême johannique n'est-il qu'une œuvre humaine, et prend-il le nom de celui qui l'administre (baptême de Jean!), alors que le Baptême donné par Pierre, par exemple, ne sera jamais dit « Baptême de Pierre », mais « Baptême du Christ » (*Comm. in Mt.*, XXI, 2; cfr *Cat. Aur.*, Mt., XXI, Aug., *sup. Jo. tract. 5*, p. 29) [18].

Comment le baptême de Jean tend à la plénitude du mystère, à son couronnement dans le Christ, c'est ce que nous allons étudier maintenant.

Le baptême de Jean est de sa nature orienté vers le Christ et son Baptême comme vers sa propre perfection.

Vers son Baptême tout d'abord : il y est ordonné comme à sa fin (*III^a*, q. 39, a. 3 ad 4), n'étant pas par lui-même un sacrement complet. Le Baptême complet doit laver le corps mais aussi l'âme. Or seul l'Esprit agit sur l'âme, et le baptême de Jean ne donne pas l'Esprit (*Comm. in Jo.*, c. 1, lect. 13; cfr *IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 *ad 3*). Un autre viendra qui baptisera parfaitement, et Jean l'attend comme celui qui achèvera cela même qu'il a commencé. En attendant il baptise « au nom de celui qui doit venir », car dans le Christ seulement son baptême trouvera la plénitude de son effet (*III^a*, q. 38, a. 6 *ad 5*). Il se contente d'exhorter, de conduire à la pénitence, pour que ses disciples, le jour venu, « puissent plus facilement demander le pardon en croyant au Christ » (*Cat. Aur.*, Lc, III, Chrys., *sup. Mt., hom. 10*, p. 150).

En lui-même le baptême johannique n'est qu'attente et préparation. Mais sa valeur propre lui vient justement de ce qu'il est orienté de façon toute particulière et toute proche vers la réception du Christ, vers la réalité qu'annonçaient toutes les autres figures. Telle est sa seule raison d'être.

Au delà du Baptême chrétien c'est d'ailleurs vers la personne même du Christ que tend le Baptême de Jean, comme vers son accomplissement suprême. Il est en quelque sorte fait pour lui : « il fallait, nous dit saint Thomas, que le Christ fût baptisé par Jean pour qu'il consacrât le Baptême » (*III^a*, q. 38, a. 1 *in c.*), comme s'il y avait un lien spécial et de nature entre le baptême de Jean et l'institution du baptême chrétien par le Christ. C'est en effet en entrant dans les eaux et en recevant ce baptême que Jésus institua le Baptême chrétien (*III^a*, q. 39, a. 6 *in c.*; q. 66, a. 2 *in c.*; q. 38, a. 1 *in c.*; q. 39, a. 1 *in c.*).

18. De tout ce paragraphe sur la préparation des Juifs au Christ par le baptême de Jean, un texte des Sentences nous donne un parfait résumé : « Baptismus Joannis gratiam non conferebat, quia per ipsum non fiebat aliquid quod non esset ab homine tantum a quo gratia dari non potest. Erat enim ablutio per quam ipse Joannes assuefaciebat homines ad ritum Baptismi Christi (à la fois psychologiquement et moralement comme nous l'avons vu), ideoque non erat completum sacramentum sed dispositio quaedam ad sacramentum Christi » (*IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 *ad 3*).

Or d'après saint Thomas Jésus qui était la « vérité » annoncée ne pouvait recevoir un baptême « in sola figura », il ne pouvait non plus recevoir le Baptême chrétien puisqu'il venait l'instituer. Rien ne lui convenait mieux que ce baptême « intermédiaire », le baptême de Jean (*III[a]*, q. 39, a. 2 ad 2; cfr *IV Sent.*, d. 2, q. 1 a. 3 *in c.*).

Imparfait en lui-même le baptême de Jean, en tant que figure, annonce donc le baptême chrétien, en tant que préparation il y dispose les âmes, il est enfin la pierre d'attente sur laquelle le Christ lui-même s'appuiera pour fonder le Baptême du N.T.

L'étude du baptême johannique chez saint Thomas entraîne enfin nécessairement celle de *trois thèmes* typologiques importants : le thème du Jourdain, celui des eaux et celui de la colombe.

En continuité avec la tradition la plus pure saint Thomas trouve une convenance toute spéciale à ce que Jean-Baptiste baptise dans le *Jourdain* et plus spécialement à ce que le Christ lui-même y reçoive le baptême et fasse de lui comme la source du Baptême chrétien. Il développe cette idée sur une double ligne théologique.

D'une part le Baptême est le chemin pour entrer dans le Royaume, et saint Thomas de rappeler le rôle joué typologiquement par le Jourdain dans l'histoire d'Israël : le passage du Jourdain ouvrit à Israël la porte de la Terre promise (*III[a]*, q. 39, a. 4 *in c.*; cfr *Cat. Aur.*, Mt., III, Remig. p. 161), de même Elie traversa le Jourdain avec Elisée avant d'être enlevé au Ciel (*III[a]*, q. 39, a. 4 *in c.*; cfr *Comm. in Mt.*, c. III) [19]. Il rapporte explicitement ces deux faits au rôle du Baptême : c'est lui qui nous ouvre le Ciel.

D'autre part le Baptême est purification, le Jourdain le fut aussi. La *Catena Aurea* surtout s'est attachée à ce thème, mais d'autres œuvres y font également allusion. Type de la purification du Baptême, le Jourdain le fut d'abord en ce sens que pour le traverser les Hébreux conduits par Josué, puis Elie et Elisée, durent « séparer » les eaux, comme le baptisé doit se séparer du péché (*Cat. Aur.*, Mt., III, Aug., p. 178), ensuite, et de façon plus intéressante par la purification de Naaman (*Comm. in Mt.*, c. III). Ce dernier souvenir, développé dans la *Catena Aurea* (Lc, IV : Orig., p. 217), y est enrichi d'une valeur universaliste : Naaman n'était pas juif [20].

19. Dans cette même ligne saint Thomas interprète de façon très intéressante la question des juifs à Jean-Baptiste : « Quid ergo baptizas si tu non es Christus, neque Elias, neque Propheta? » la faisant suivre de la glose suivante : « ...si non es Elias, sive Propheta, idest Elisaeus qui sicco vestigio Jordanem transiverunt, quomodo audes baptizare? » On sent combien le lien typologique aurait donné de force à Jean-Baptiste dans la pensée de saint Thomas, pour défendre la légitimité de son baptême.

20. L'idée de la « séparation » est un jeu de mot. C'est la pente dangereuse de la typologie dès que l'on quitte les plus strictes des règles fixées par saint Thomas lui-même. D'autres développements typologiques de cet ordre se retrouvent dans l'œuvre de saint Thomas : par exemple, le Jourdain assimilé au

Il reste pourtant que l'idée de l'entrée en Terre promise, la plus solide typologiquement, demeure pour saint Thomas la ligne essentielle de cette typologie du Jourdain. A ceux qui, inférant du principe thomiste selon lequel la purification des péchés est l'effet premier du Baptême, lui objectent que le Christ aurait dû être baptisé dans la Mer Rouge et non dans le Jourdain, il répond, non pas en amenant la seconde ligne typologique qu'il donne çà ou là au Jourdain, mais en insistant sur la première : c'est l'effet « principalior » du Baptême de faire entrer dans le Royaume céleste. Il convient donc mieux à Jésus d'avoir reçu le Baptême dans le Jourdain que dans la Mer Rouge (*III*ª, q. 39, a. 4 *ad 1*). Le passage accompli par le Christ lors de son Baptême comme chef de l'Eglise prend, certes, ainsi une très grande richesse de signification : il est le premier à entrer dans la véritable Terre Promise, et bien que saint Thomas n'en dise rien, il n'est pas interdit de penser que le sens de la scène n'a pas échappé au Christ et peut-être à Jean-Baptiste.

Signifié, le Baptême du Christ dans le Jourdain signifie à son tour. Passage pour la Terre Promise, passage du Christ au nom de tous les baptisés, il est figure de ce dernier passage par lequel au jour du Baptême de feu et du Jugement nous entrerons définitivement au Ciel (*Cat. Aur.*, Lc, III : Orig., *hom. 24*, p. 168-9). C'est un exemple de signification anagogique de l'A.T. par l'intermédiaire du Christ et du N.T.

Ainsi trouve-t-on chez saint Thomas une typologie du Jourdain assez complète, développée sur plusieurs plans et donnant à l'évocation du fleuve dans ses œuvres une plénitude de sens qu'il se plaît à souligner.

Au thème du Jourdain se trouve lié celui des *eaux*. Pourquoi l'eau est-elle employée comme matière du Baptême? Saint Thomas répond par plusieurs raisons de convenance tirées de la nature de l'eau, de celle de l'homme, du caractère corporel du Verbe incarné, de la signification « ensevelissement » avec le Christ, et il ajoute : « Ce mystère fut également signifié dans la première création (*Gen.*, I) quand l'Esprit du Seigneur planait sur les eaux qui produisirent alors des reptiles, âmes vivantes ». Mais par son contact la chair très pure du Christ a conféré aux eaux un pouvoir plus grand encore : depuis le baptême du Christ dans le Jourdain, l'eau « rend les âmes spirituelles » (*Comm. in Jo.*, c. III, lect. 1, nº 4 ; cfr *Cat. Aur.*, Jo. III : Chrys., *hom. 25 in Jo.*, p. 175).

Reste le thème de la *Colombe*. Il occupe une grande place dans l'œuvre de saint Thomas, ne serait-ce que par le nombre de pages qui lui sont consacrées.

Christ lui-même, dans lequel se trouve le salut (*Cat. Aur.*, Jo., I, Orig., *Tract. in Jo.*, p. 101), ou l'étymologie : « Jordanis interpretatur descensus et significat humilitatem » (*Comm. in Mt.*, III ; cfr *III*ª, q. 39, a. 4 *ad 2* ; *Cat. Aur.*, Mt., III : Rab., p. 161 ; Remig., p. 178 ; Lc, III : Orig. hom. 2, p. 150, etc.).

Du point de vue strictement typologique auquel nous nous limiterons ici, la colombe du baptême du Christ « répond, nous dit-il, à la figure de l'A.T. », à la colombe de Noé après le Déluge. Elle est, comme la première, le signe de la clémence divine et de la réconciliation des hommes avec Dieu, nouvel aspect du Baptême livré par la typologie après notamment la purification des péchés et l'entrée en Terre Promise [21].

De ces figures et préparations nous ne pouvons pas séparer la Circoncision, vu la place très spéciale qu'elle tient dans l'ordre du salut d'après saint Thomas.

La Circoncision.

Elle est, elle aussi, « préparatoire au baptême et sa figure » (*III*^{a}, q. 70, a. 1 *in c.*).

Elle est figure, et cependant, à première vue, elle ne semble avoir aucun rapport figuratif avec le Baptême. Il est certain, reconnaît saint Thomas, qu'il n'y a pas similitude matérielle, le rapport est d'ordre spirituel (*Ibid.*, ad 1) : il y a figure par l'identité des effets, même si ces effets, comme nous le verrons, ne sont pas obtenus de la même manière. Elle est même figure éminemment : la Mer Rouge l'était davantage « quantum ad exteriora », le baptême de Jésus le fut plus directement « quantum ad exercitium actus ». Mais dans sa relation au Baptême, et au delà des apparences, la Circoncision les dépasse tous deux (*Ibid.*, ad 2 et 3), car elle est non seulement figure et préparation, mais déjà, pour saint Thomas, sacrement au sens propre, dans la ligne précisément du Baptême.

A la différence du Baptême de Jean et en commun avec les autres figures du Baptême, elle fait, à proprement parler, partie de l'A.T. Elle a une double valeur : une valeur propre au temps où elle fut instituée (« propter cultum divinum »), une valeur figurative du Christ et du Baptême. Elle est donc, en un sens plus exactement que le Baptême de Jean, une figure, c'est-à-dire une réalité ayant historiquement une raison propre, mais en même temps une signification par rapport aux réalités à venir (cfr *Comm. in Ro.*, IV, 11).

Ce qui par contre la rapproche du baptême johannique c'est sa valeur de préparation au Baptême chrétien. Toutefois le Baptême de Jean n'était *que* préparation, la Circoncision est en outre inchoation réelle, elle donne, dès l'A.T., l'essentiel des effets du Baptême, mais suivant un mode d'efficacité à préciser (*III*^{a}, q. 38, a. 3 ad 3).

Quels sont ces effets? Quel est cet « effectum spiritualem » (*III*^{a}, q. 70, a. 1 *ad 1*) qui fonde sa ressemblance avec le baptême?

21. *Comm. in Jo.*, c. I, lect. 14; *III*^{a}, q. 39, a. 6 *ad 4*, où saint Thomas reprend *Cat. Aur.*, Mt., III : Chrys., *hom. 12*, p. 186; Lc, III : Ambr., p. 176.

Essentiellement la Justification par la profession de Foi. Comme le Baptême, la Circoncision est « signaculum Fidei » (*III^a*, q. 68, a. 1 *ad 1*), « sacramentum Fidei » (*III^a*, q. 70, a. 1 *in c.*), elle prépare directement au Baptême chrétien « quantum ad professionem Fidei quae requiritur in Baptismo » et la même raison fait d'elle un véritable sacrement (*Ibid.*, ad 3 et 2). Notre Foi est en effet la même que celle de nos pères, ajoute-t-il en se référant à S. Paul (*II Cor.*, IV, 13).

Selon saint Thomas c'est en effet dans l'incorporation au Christ par la Foi que de tout temps les hommes reçurent le salut. Avant Abraham aucun signe ne fut déterminé pour manifester cette Foi, ce signe était librement choisi par les hommes, ce furent notamment des sacrifices. Mais vint un temps où Dieu, voulant préparer plus directement la venue du Christ et se constituer un peuple, dut le déterminer, ce qui n'empêchait pas l'incorporation de se faire toujours « per Fidem ». La Circoncision fut choisie, mais comme signe de la Foi et de l'obéissance d'Abraham et de ses descendants. La Circoncision donnée à Abraham, était donc signe de la justification déjà obtenue par sa Foi (*III^a*, q. 68, a. 1 *ad 1* ; q. 70, a. 2 *ad 1* ; *Comm. in Ro.*, IV, 11).

La pensée de saint Thomas a cependant évolué au sujet des rapports et de l'efficacité de la Circoncision et de la Foi. Il a toujours nié que la Circoncision enleva le péché sans donner la grâce, que la grâce ne fut donnée que « solo beneplacito divino », que soient seulement réparés les effets privatifs du péché (cfr *IV Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4 ; *III^a*, q. 62, a. 6 *ad 3* ; q. 70, a. 4 *in c.* ; *Comm. in Ro.*, IV, 11, circa 2). Par contre positivement il adopte deux solutions successives :

Dans les Sentences il admet comme effets positifs de la grâce donnée par la Circoncision le pouvoir d'atteindre la vie éternelle, l'ordre rétabli dans l'âme, et l'apprêt des puissances à l'agir, bien que, dit-il, la grâce baptismale fasse tout cela beaucoup plus parfaitement. Mais il nie que la grâce de la Circoncision suffise à réprimer la concupiscence (*IV Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4 *in c.*). Baptême et Circoncision sont ainsi fortement rapprochés, leur différence ne réside que dans le degré, non dans le mode de leur efficacité, car il semble bien qu'ici il s'agisse pour la Circoncision d'efficacité quasi « ex opere operato ».

Dans la Somme, il repousse explicitement sa première prise de position, toute grâce si faible soit-elle étant dès lors, selon lui, capable de combattre plus ou moins la concupiscence (*III^a*, q. 62, 6 *ad 3* ; q. 70, a. 4 *in c.*). Dans la question 62 il rapproche alors la Circoncision des autres figures de l'A.T., et lui ôte tout pouvoir de conférer par elle-même la grâce : elle est seulement « signe de la Foi justifiante » (cfr aussi *Comm. in Ro.*, IV, 11). Dans la question 70, il expose la même solution mais par rapport au Baptême chrétien, de façon par conséquent complémentaire : la différence entre les deux ne réside plus

comme dans les Sentences dans le degré de la grâce conférée, les deux signes donnent en effet la même grâce, mais ici, alors que le Baptême la confère « ex virtute ipsius », la Circoncision n'est plus que « signe de la Foi à la Passion future du Christ » qui opère directement : « Iustitia ex fide erat significata, non ex circumcisione significante ».

La Circoncision n'est plus ainsi un Baptême imparfait comme dans les Sentences. Elle s'éloigne du Baptême et se rapproche des figures de l'A.T. par son mode d'opérer, mais en même temps par la plénitude de son effet, elle devient véritablement identique au Baptême. La justification est la même dans les deux Testaments mais dans l'Ancien la Circoncision n'opère qu'en figure, ce que le Baptême du Nouveau fera « ex opere operato » [22].

Ce premier rapport entre Circoncision et Foi (signe de la Foi justifiante) en fonde deux autres : la purification des péchés, l'incorporation à la communauté.

La purification était, on le sait, pour saint Thomas l'effet premier du Baptême. Il cherchera à en retrouver l'annonce dans la Circoncision. Comme le prépuce, le péché était enlevé par la Circoncision (*Comm. in Col.*, II, 13; *in Ro.*, IV, 11, circa 1-1°b), notamment le péché originel (*III^a*, q. 38, a. 3 *ad 3*; q. 37, a. 1 *ad 1 et 3*; *Comm. in Ro.*,, IV, 11 circa 2). C'est là pour saint Thomas une évidence même si l'on n'admet pas que la grâce soit en même temps pleinement conférée.

Dans les Sentences il précisait déjà que la Circoncision avait été « expressa signatio ablationis originalis » : il en donne quatre raisons dont les deux principales sont la transmission du péché originel par la génération humaine, et la plus grande violence de la concupiscence dans le membre de la génération (*IV Sent.*, d. 1, q. 2, a. 3 *in c.*). Enfin, ajoute-t-il, elle signifie cette circoncision spirituelle qu'elle devait déjà, avant le Baptême, opérer dans le cœur des hommes en les détachant de tout péché et de toute concupiscence (*Comm. in Ro.*, IV, 11, circa 1-2).

Comme le Baptême la Circoncision est, en dernier lieu, agrégation au peuple de Dieu. En opposition au troupeau du Diable, Dieu s'est de tout temps constitué un troupeau. Comme les bergers il a voulu marquer ses brebis de son signe : signe corporel (Circoncision) tant que le peuple fut un peuple charnel et temporel, signe spirituel quand il eut un troupeau spirituel (*Comm. in Eph.*, I, 13). De toute façon,

22. Les sacrements du N.T. ont une efficacité instrumentale, ils ne sont pas seulement « signes », sinon précise saint Thomas « nihil habebunt prae sacramentis veteris legis; nisi forte quis dicat quod sacramenta novae legis sunt signa gratiae simul cum eis datae, sacramenta vero veteris legis gratiae promissae. Sed hoc magis pertinet *ad conditionem temporis quam ad dignitatem sacramentorum...* ». Là par conséquent ne réside pas leur différence essentielle : ils se distinguent avant tout par leur efficacité propre (*De Ver.*, q. 27, a. 4; cfr *III^a*, q. 62, a. 1 et a. 6, etc.).

la Foi fut toujours le fondement de cette séparation et de cette élection divine, et sous ce rapport, conclut saint Thomas, « la Circoncision fut manifestement préparation au Baptême et sa figure » (*III^a*, q. 70, a. 1 *in c.*).

III. ESSAI DE CRITIQUE ET DE SYNTHÈSE

A l'issue de cette étude s'impose, je crois, la constatation de la place importante, bien que secondaire, occupée par la typologie du Baptême dans l'œuvre de saint Thomas. Reste à en dégager les données essentielles. Une double analyse nous y aidera : celle de la figure et celle de la préparation dans la pensée de saint Thomas.

La figure est illustration, présentation par avance de la vérité. Les quelques notations suivantes, après ce que nous en avons déjà dit, suffiront à souligner l'importance du rôle des figures dans la manifestation de la Révélation à travers la Bible et l'histoire.

La Bible veut avant tout, du moins dans la pensée de saint Thomas, nous dévoiler une vérité, celle de Dieu et de son plan de salut. Le sens littéral le fait par les mots eux-mêmes, le sens spirituel par la signification des réalités historiques. Dans le *Quodl.* VII, q. 6, a. 15 par exemple, l'importance des mots « manifestatio, manifestare, significare, exprimere », dans la *III^a*, q. 66, a. 11, ad 3, celle des termes « signum, significare, praefigurare », insistent sur le rôle cognitif réservé par saint Thomas aux figures. Rappelons-nous la fonction de « contemplation de la vérité » attribuée par saint Thomas aux sens spirituels.

Certains textes soulignent concrètement ce progrès par les figures dans la connaissance des choses spirituelles. Voyez par exemple le *Comm. in Jo.*, c. III, lect. 1. Il s'agit du Baptême et saint Thomas parle de la régénération spirituelle. Il y a trois stades : la Mer Rouge, pure figure : les Hébreux *voient* les mystères du Royaume de Dieu mais « figuraliter tantum » ; le second, imparfait également, est le N.T. : « nous *voyons* le Royaume de Dieu et ses mystères, mais imparfaitement » (cfr *I Cor.*, XIII, 12) ; il y aura enfin la régénération parfaite et totale du Ciel où « nous *verrons* parfaitement ». En attendant cette vision parfaite, l'Ancien et le N.T. ont un rôle d'introduction par la connaissance : dans l'A.T. il n'y a même que cette connaissance, dans le Nouveau il y a rénovation intérieure, la réalité définitive est présente, mais elle est encore perçue et en partie annoncée par des signes, les sacrements.

C'est la vue, la connaissance qui est le but premier de la figure, elle n'est pas voile, mais approche proportionnée du mystère (*I^a II^ae*, q. 101, a. 2 *in c.* ; elle est signe, et, constate saint Thomas, « signa ad instructionem pertinent » (*De Ver.*, q. 27, a. 4 *in c.*).

Les figures sont aussi des préparations. Préparation par la connaissance, nous venons de le voir, préparation morale aussi dans le cas du Baptême de Jean. Mais y a-t-il davantage? Pouvons-nous parler d'une sorte de préparation ontologique du salut à venir, d'une inchoation des réalités futures, et s'il existe, cet aspect est-il essentiel dans la pensée de saint Thomas. On peut à ce sujet noter les quatre points suivants :

— Tout d'abord il y a de toute évidence une certaine homogénéité comme nous avons déjà pu le remarquer (cfr *Comm. I Cor.*, X, 10; *III*ª, q. 66, a. 11 *ad 3*, et aussi le texte commenté à l'instant où c'est du même Royaume et des mêmes mystères que peu à peu nous prenons davantage conscience par les figures : *Comm. in Jo.*, c. III, lect. 1) : les figures du Baptême sont déjà « large » des Baptêmes, les réalités de l'A.T. sont au N.T., comme l'ombre à la vérité (*Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *ad 1*).

— Il y a même, en quelque sorte, une ordination positive des choses dans leur être même, vers leur plénitude ontologique et sotériologique (*Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *in c.*).

— Cette connaturalité, dynamique, si je puis dire, est fondée sur l'ordination divine des choses vers leur plénitude à venir (*Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *in c.*).

— Enfin il y a une insistance de saint Thomas à nous dire que la Circoncision et le Baptême de Jean sont des préparations, plus encore que des figures du Baptême.

Il y a donc une très forte dualité d'aspect : la figure d'une part, la réalité sans cesse plus présente dans le signe lui-même, d'autre part. L'aspect figure et l'aspect réalité, existant en chaque cas en des proportions fort diverses, vont d'un extrême à l'autre, de la pure figure, sans aucune présence de la réalité signifiée, à la pleine vérité sans aucune figuration (le Ciel). Entre ces deux extrêmes, nombre de préparations, en même temps figures et réalités : ainsi de la Mer Rouge, qui libérant par leur Foi, les Hébreux, du péché et de l'ignorance, leur apporta « une sorte de régénération spirituelle » (*Comm. in I Cor.*, X, 2; *in Jo.*, c. III, lect. 1), ainsi plus tard également du Baptême de Jean « sacrement incomplet », car ne donnant pas la réalité mais y disposant positivement, de la Circoncision, seul véritable sacrement de l'A.T. pour saint Thomas, car précisément son caractère figuratif essentiel est d'être « signe de la Foi » comme nous l'avons vu, de cette Foi qui justifie. Elle ne donne pas encore la justification, mais cette justification, présente dans le sujet, lui fournit tout le contenu de sa signification. Signification et effet coïncident en quelque sorte. A ces préparations de l'A.T. doivent s'ajouter les sacrements du Nouveau : en eux aussi la signification recouvre adéquatement la réalité présente, mieux même que dans la Circoncision, les sacrements du N.T. sont en effet porteurs *en eux-mêmes* de la

réalité qu'ils manifestent de façon voilée et dont ils annoncent par signe la plénitude future (*III*ª, q. 62, a. 1-3 ; signification eschatologique : *III*ª, q. 60, a. 3).

Mais pour bien comprendre l'étendue intempestive que prend parfois la typologie chez saint Thomas, comme chez nombre de Pères, il est important, je crois, de noter qu'il nomme « figure » le seul élément représentatif, et qu'à ce compte tout ce qui peut illustrer son propos lui semble à juste titre figure. Et cela d'autant plus aisément qu'il considère Dieu comme auteur de toute *vérité* découverte par quelque esprit dans la Bible.

Ainsi peut s'expliquer qu'en typologie il ait été à la fois trop loin et pas assez.

Trop loin.

L'étude des sens de l'Ecriture nous a montré combien pour lui était étendu le rôle des figures dans l'A.T. : celui-ci jusque dans ses détails est figuratif. Les interprétations peuvent légitimement être des plus variées, et nous devons avouer que nous n'en voyons pas toujours très bien les limites : tout ce qui est vrai, et ne s'oppose pas de façon absolue au sens littéral, peut être tenu pour inspiré de Dieu et voulu par Lui.

Nous avons noté, il est vrai, que, dans la *III*ª, q. 66, a. 11 notamment, saint Thomas avait le souci très net de rattacher ses interprétations typologiques à celles données par l'Ecriture elle-même, le N.T. surtout. D'autre part nous avons pu remarquer combien en fait les thèmes typologiques, groupés autour des grandes figures étudiées ci-dessus, étaient dominés par une ou au plus quelques lignes essentielles bien déterminées et assez logiquement harmonisées. Nous ne pouvons cependant pas perdre de vue que trop souvent le lien, plus ou moins artificiellement créé avec le N.T., n'est qu'un moyen, peut-être le meilleur, mais cependant du même ordre que beaucoup d'autres, pour justifier une interprétation (cfr par exemple *I*ª *II*ªᵉ, q. 102, a. 5 *ad 5*). Ni qu'enfin saint Thomas, à la suite de saint Augustin et des Pères de sa *Catena Aurea*, s'embarque souvent, au nom de ce même caractère figuratif, dans des développements spirituels quelque peu fantaisistes, bien conformes, du moins en partie, aux principes d'exégèse exposés par lui, mais qui nous semblent plutôt de simples allégories que des explications proprement typologiques. Peu importe au fond à la valeur de *figure* d'un fait ou d'une chose qu'il se trouve sur la ligne de préparation d'une réalité : *en tant que figure* il suffit qu'il en illustre tel ou tel aspect de façon intéressante.

En tout cela il marche avec d'autant plus d'assurance qu'il sent derrière lui la pensée divine, comme il nous l'a expliqué, et celle des Pères, comme le montre son souci de revenir sans cesse à ses études positives de la *Catena Aurea*.

Pas assez loin.

C'est la conséquence de l'extension trop grande tout d'abord constatée : la profondeur en a pâti. Le peu de fondement ou le fondement trop large de ses sens spirituels, et parmi eux du sens typologique, l'a obligé à nier de façon trop absolue leur valeur d'argument théologique. Il ne leur laisse ainsi que l'intérêt d'un procédé imagé et particulièrement efficace d'exposition, ce qui, semble-t-il, réduit quelque peu la pensée des Pères, au moins de ceux des premiers siècles.

Faire du sens typologique un sens spirituel au sens très large où l'entend saint Thomas est en détruire toute la portée propre. Ne pourrait-on pas dire en effet que, dans la pensée des Pères, de certains au moins, il appartiendrait plutôt au sens littéral? N'est-il pas un élément constitutif de l'histoire du salut, et non seulement un procédé d'exposition commode et instructif? Il faudrait, au minimum, distinguer entre les sens spirituels.

Si en effet Dieu seul peut établir des « *types* », comme nous l'a expliqué saint Thomas, si seul il peut nous les faire connaître et si de fait il nous les révèle par l'Ecriture Sainte, dans le Nouveau Testament notamment, pourquoi ne pas leur conserver leur valeur transcendante, dut-on s'en tenir à quelques types fortement attestés comme la plupart de ceux que nous avons étudiés au sujet du Baptême?

Cette confusion du sens typologique et du sens spirituel, du moins en un sens trop éthéré, semble la pente glissante que saint Thomas n'a pas évitée en cette matière. Sans doute n'a-t-il pas perçu toute la valeur profonde du « type » dans l'Ecriture et dans la Tradition, sans doute n'a-t-il pas saisi toute l'unité réelle, au moins sous forme de finalité et de tension vers une réalisation future, qui existe entre la figure et la réalité signifiée, sous l'angle de la préparation. De là la dissociation trop absolue qu'il introduit entre l'aspect figure, qui devient purement figuratif et s'étale en perdant de sa profondeur, et l'aspect préparation. Ainsi cantonné dans le domaine de l'illustration, et sans critère suffisant d'appréciation, le caractère figuratif des types perd de sa portée proprement théologique.

Ceci explique sans doute, qu'à partir d'une idée de la figure comme manifestation de la connaissance, idée très juste, mais trop superficielle, saint Thomas ait fait de la typologie quelque chose fourmillant de traits intéressants, mais nous laissant sans cesse en suspens sur sa valeur véritable.

Laval. Abbé Jean BOUTTIER.

Le drame du jardin d'Eden

L'encyclique *Divino afflante Spiritu* du 30 septembre 1943 concernant les études bibliques signale les efforts réitérés de beaucoup de Pères de l'Eglise et d'écrivains ecclésiastiques pour interpréter les premiers chapitres de la Genèse. Le document pontifical constate que, pour ces anciens exégètes, bien des points se sont révélés difficiles et même impénétrables, si bien que plusieurs de ces textes ont été à peine expliqués ou l'ont été d'une manière insuffisante [1].

Mais à la suite des progrès réalisés dans l'ensemble des disciplines exégétiques, notre époque, affirme le Souverain Pontife, doit parvenir à une interprétation plus approfondie de la Sainte Ecriture.

Ces paroles nous encouragent à aborder l'explication des pages qui se trouvent parmi les plus intéressantes de la Bible, comme aussi parmi les plus difficiles : celles qui nous racontent « le drame du jardin d'Eden ».

I. L'ANALYSE LITTERAIRE DES CHAPITRES II ET III DE LA GENESE

Les critiques attribuent unanimement les chapitres II et III de la Genèse à l'auteur jahviste. L'accord est moindre quand il s'agit de préciser le degré d'originalité de cet écrivain et le degré d'unité de sa composition.

Le Jahviste a-t-il utilisé des éléments préexistants? A-t-il trouvé ces éléments dans des traditions orales ou dans des documents écrits? Son travail nous est-il parvenu intact ou avec des retouches et des additions?

Certains ont cru déceler dans ces chapitres de multiples aspérités rédactionnelles. On a signalé de nombreux doublets qui révéleraient la fusion d'au moins deux traditions distinctes [2].

Doublet, a-t-on dit, le nom divin « Jahvé-Elohim » que l'on rencontre une vingtaine de fois. Doublet aussi la mention de la pluie en II, 5 et celle, en II, 6, de ce mystérieux « êd » que l'on a interprété : eau, source, rosée, nuage, vapeur, brouillard, fleuve. La plantation du jardin est indiquée deux fois : on lit en II, 8 : « Jahvé Elohim planta un jardin en Eden » et en II, 9 : « Jahvé Elohim fit pousser de la

1. « Quam difficilia ipsis quoque Patribus et quasi impervia quaedam fuerint, illis ostenditur, ut alia mittamus, conatibus, quos multi ex iisdem iterarunt ut prima interpretarentur Geneseos capita ».

2. Sur la question des doublets, cfr P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse,* Neuchâtel, 1940, p. 9-46.

terre toute espèce d'arbres ». On dit à deux reprises que l'homme fut placé dans le jardin : en II, 8 : « Et il plaça là l'homme qu'il avait formé » ; puis en II, 15 : « Et Jahvé Elohim prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden ». Le jardin semble avoir deux localisations : en II, 8, il est du côté de l'Orient. Mais selon une certaine interprétation de la péricope des fleuves (II, 10-14), il serait à chercher dans les montagnes d'Arménie. La place occupée par les deux arbres fait difficulté : en II, 9, c'est l'arbre de vie qui est au milieu du jardin, mais en III, 3, cette place est occupée par l'arbre du savoir. En III, 18, l'homme serait condamné au nomadisme : « Tu mangeras l'herbe des champs » mais en III, 17 et 19, il serait condamné à la culture : « Tu mangeras ton pain ». En III, 19, il est dit que l'homme retournera à la terre (adamah) d'où il a été tiré, mais aussi qu'il retournera à la poussière ('aphar), parce qu'il est poussière. Les tuniques de peau en III, 21, seraient un doublet des pagnes de feuilles en III, 7. On annonce deux fois l'expulsion du jardin : en III, 23, Dieu renvoie l'homme de l'Eden ; en III, 24, il le bannit. Après l'expulsion, une double garde est préposée au jardin : d'un côté, les chérubins ; de l'autre, l'épée fulgurante.

Devant ces anomalies, vraies ou supposées, dont plusieurs sont exagérées, les critiques ont émis diverses hypothèses. Les uns ont reconnu une trame fondamentale, élargie par des gloses et des additions. D'autres ont cru découvrir une double tradition : l'une, qui avait pour centre l'arbre du savoir ; l'autre, qui gravitait autour de l'arbre de vie. D'autres enfin sont allés jusqu'à distinguer trois récits qu'ils estimaient pouvoir séparer dans leurs traits principaux [3].

Revenant à des conceptions plus modérées, il en est qui ont estimé que le troisième chapitre (à l'exception du verset vingtième) était parfaitement homogène et que, dans le chapitre second, on trouvait un récit de création auquel se mélangeaient quelques versets relatifs au récit de l'Eden [4]. Du coup, le nombre des doublets se trouvait considérablement réduit. Dans cette manière d'envisager nos deux chapitres, on dira que le Jahviste a extrait d'un récit de création quelques fragments auxquels il a ajouté le récit de l'Eden, lequel est son œuvre propre.

La critique a vraisemblablement épuisé toutes les tentatives pour résoudre les difficultés par le recours à l'hypothèse de documents divers combinés dans une rédaction finale. On en arrive à dire que le vieux Jahviste, dans la mesure où il a utilisé des traditions orales,

---

3. Budde tenait pour une trame élargie par des additions ; Gunkel et Procksch tenaient pour une double tradition ; H. Schmidt distinguait trois récits (*Die Erzählung vom Paradies und Sündenfall*, 1931) ; de même déjà Meinhold, dans *Festschrift für Budde*, p. 122 s.

4. P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis*, chap. II : Mythe de création et mythe paradisiaque, p. 48-66.

a pu parfaitement les entendre raconter sous une forme qui contenait déjà ces imperfections [5].

Dans notre étude des deux chapitres, nous nous efforcerons de montrer leur unité de composition. Ce n'est pas sans raison, nous semble-t-il, qu'au sujet du Jahviste, certains n'hésitent pas à prononcer le mot de « génie », quand ils en viennent à apprécier ses talents de penseur, de psychologue, mais aussi d'écrivain [6].

II. LES VERITES RELIGIEUSES DU RECIT DE L'EDEN

Il est plus important encore de reconnaître dans le Jahviste un vrai prophète, chargé par son Dieu de confier aux pages qu'il écrivait le trésor de certaines vérités révélées qui constituent les fondements de la religion.

Parmi ces vérités, le décret de la Commission Biblique Pontificale, en date du 30 juin 1909, cite les suivantes :

1) La félicité originelle des premiers parents dans un état de justice, d'intégrité et d'immortalité ;

2) Le commandement donné par Dieu à l'homme pour éprouver son obéissance ;

3) La transgression par l'homme de ce commandement divin, à la suite de la suggestion du diable, intervenant sous les apparences du serpent ;

4) La chute des premiers parents hors de cet état primitif d'innocence ;

5) La promesse du Rédempteur futur.

On constatera que, dans l'énoncé de ces vérités (Denzinger, n. 2123), il est question de l'état des premiers parents avant la chute, non du jardin.

On parle d'un précepte donné par Dieu et violé par l'homme, non des arbres et de leur fruit.

On affirme une tentation venue du diable, mais dans la narration le diable se présente sous la forme d'un serpent.

On dit que les premiers parents ont perdu leur état primitif d'innocence ; il n'est pas question de leur expulsion du jardin.

En d'autres termes, c'est l'autorité ecclésiastique elle-même qui nous invite à faire le départ entre les vérités enseignées par le récit et la présentation littéraire de ces mêmes vérités (Denz., n. 2124-2125).

---

5. J. Begrich, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1932, p. 99.

6. G. von Rad, *Das erste Buch Mose* (Das Alte Testament Deutsch), 1949, p. 17 : « Über die Genialität der jahwistischen Erzählung ist nur eine Stimme der Bewunderung ».

III. LA PRESENTATION LITTERAIRE DE CES VERITES RELIGIEUSES

Nous avons montré ailleurs [7] que les vérités religieuses concernant la création du monde et de l'homme avaient été présentées sous la forme littéraire qui convenait à une race, à une époque, à une mentalité déterminées. Il en va de même pour les vérités qui sont contenues dans le récit que nous intitulons « le drame du jardin d'Eden ». Ce titre convient à un double point de vue :

1) C'est un drame pénible que l'histoire de la première faute, pénible en lui-même, comme tout péché, pénible aussi par les conséquences qu'il a eues pour l'humanité;

2) Ce titre ne convient pas moins au genre littéraire du récit composé par le Jahviste pour ses anciens auditeurs israélites : c'est une sorte de drame religieux, quelque chose comme ces mystères chrétiens qui seront l'école du peuple au moyen âge. La scène et les personnages sont choisis en vue de l'enseignement à inculquer. Le Jahviste raconte une histoire vraie en la mettant en scène, en la dramatisant. Les hagiographes ne racontaient pas pour raconter; ils racontaient pour enseigner.

A. LA SCÈNE DU DRAME : LE JARDIN D'EDEN

Le drame se déroule dans un jardin, en Eden, ou, suivant l'expression plus fréquente, dans le jardin d'Eden.

« Jardin » en hébreu se dit « gan » : on a cherché à ce terme une origine sumérienne [8]. On l'a aussi rattaché au radical hébreu « ganan » (couvrir, entourer, protéger). Selon cette étymologie, le « gan » serait un endroit protégé, clôturé.

« Gan » a été traduit en grec « paradeisos ». Ce mot n'est pas grec d'origine : c'est un emprunt iranien [9]. En zend, le terme correspondant « pairidaeza » signifie « enceinte circulaire »; l'équivalent grec serait « peri-toichos » [10]. Dans l'*Anabase* et la *Cyropédie*, Xénophon emploie « paradeisos » pour désigner un parc planté d'arbres où l'on entretient des animaux : sorte de jardin zoologique. Si l'on consulte l'usage de « paradeisos » dans les papyrus grecs, on décrira cet endroit comme un jardin planté d'arbres fruitiers et probablement protégé par une clôture [11].

Le terme iranien qui est à l'origine du grec « paradeisos » a passé dans l'assyrien tardif sous la forme « pardisu » et dans l'hébreu postexilien sous la forme « pardês » que l'on rencontre dans le *Cant.*, IV, 13, le *Koheleth*, II, 5 et *Néh.*, II, 8.

En II, 8, le « gan » (jardin) est déclaré être en Eden. En II, 10, on apprend

---

7. *L'encyclique « Humani Generis » et l'Ecriture Sainte*, dans la *N.R.Th.*, 1951, p. 231-243; (ou) *Cahiers de la N.R.Th.*, VIII, 1951, p. 62-74.
8. A. Deimel, dans *Orientalia*, n° 15, p. 48.
9. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 746 s.
10. Boisacq, *Dictionnaire...*, sub verbo « teichos », p. 949.
11. Moulton-Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 482.

qu'un fleuve sort d'Eden pour arroser le « gan » (jardin). Il semble donc que l'Eden soit le contenant et le « gan », le contenu. Mais en II, 15, on parle simplement du jardin d'Eden, c'est-à-dire que le mot « Eden » devient un simple déterminatif, en attendant de n'être plus qu'un synonyme.

De ce terme « Eden » on a essayé plusieurs explications :

1) On l'a rattaché au suméro-accadien « edenu », terme qui signifie la campagne à l'air libre, la grande plaine [12]. Dans ce cas, le « jardin d'Eden » serait comme une oasis dans le désert;

2) On a aussi considéré « Eden » comme un nom propre, désignant la région où se trouvait le jardin. S'il en est ainsi, ce pays était pour les anciens et reste pour nous une inconnue;

3) Déjà sans doute certains lecteurs hébreux, en tout cas les traducteurs grecs ont mis le mot « eden » en relation avec un homonyme signifiant « délices, volupté » et c'est ainsi que le « jardin d'Eden » est devenu dans la Bible grecque et la Vulgate latine un « paradis de délices », un « jardin de volupté » [13].

1. *Où se trouvait le jardin d'Eden?*

Où notre auteur imaginait-il ce jardin d'Eden? Il déclare qu'il se trouvait à l'orient, du côté où le soleil se lève. Nous lisons en II, 8, que Dieu avait planté ce jardin « du côté de l'orient », en hébreu « miq-qedem », en grec « kata anatolas ». Notons la traduction de la Vulgate latine : « Plantaverat autem Dominus Deus Paradisum voluptatis a principio ». De « miq-qedem » indiquant ici une notion spatiale, le traducteur a fait une notion temporelle « a principio », en harmonie avec le plus-que-parfait « plantaverat » [14].

2. *La péricope concernant les fleuves (II, 10-14).*

On dit généralement que la péricope II, 10-14, concernant les fleuves, est une addition savante qui veut préciser la situation du jardin. Beaucoup considèrent ces versets comme n'appartenant pas à la rédaction primitive, tout en concédant qu'on y trouve des notions géographiques d'une haute antiquité.

---

12. Pour Deimel, *Orientalia,* 1925, n° 15, p. 48, le sumérien « edin » signifie « plaine, campagne », mais non « steppe, désert » — « edin » a été emprunté en accadien sous la forme « edenu », synonyme de « zêru ». — Déjà Schrader et Delitzsch avaient expliqué « Eden » par le sumérien « edin »; même avis chez Sanda, *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1902, p. 194-196 et chez N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach,* p. 343.

13. Le terme Eden ne se lit dans la Vulgate latine qu'en *Gen.,* IV, 16 : « ad orientalem plagam Eden ». Partout ailleurs, Eden est traduit par « voluptas, deliciae » : on trouve : « paradisus voluptatis » (*Gen.,* II, 8, 15; III, 23, 24); « locus voluptatis » (*Gen.,* II, 10); « deliciae paradisi » (Ezéch., XXVIII, 13); « ligna voluptatis » (Ezéch., XXXI, 9, 16, 18); « hortus voluptatis » (Ezéch., XXXVI, 35; Joël, II, 3); « deliciae » (Isaïe, LI, 3).

14. L'expression « miq-qedem » est susceptible de deux interprétations : « à l'orient » (notion spatiale) ou « depuis les temps anciens » (notion temporelle). L'hébreu « qedem » signifie littéralement : « ce qui est devant », d'où temporellement : « ce qui est avant ». Comme les Hébreux s'orientaient, au sens propre du mot, en regardant vers le soleil levant, « ce qui était devant » était pour eux l'orient.

Il nous paraît difficile d'imaginer que le Jahviste n'ait rien dit de l'irrigation du merveilleux jardin, surtout si l'on tient compte que ce même auteur a écrit dans *Gen.*, XIII, 10 : « La plaine du Jourdain était partout irriguée... comme le jardin de Jahvé ».

Il semble plus indiqué de mettre la péricope II, 10-14, au compte de la rédaction Jahviste que de la considérer comme une addition postérieure. Il faut reconnaître d'autre part que ces versets n'apportent guère de lumière au problème de la localisation de l'Eden.

« Un fleuve sortait d'Eden pour arroser le jardin et de là il se divisait pour devenir quatre têtes [15] ». En d'autres termes, il se partageait en quatre bras : conception étrange et qui n'a pas reçu d'explication adéquate. L'auteur décrit-il les fleuves en allant d'aval en amont ou d'amont en aval? Mais cette difficulté est peut-être une fausse difficulté, si la géographie de l'auteur est tellement rudimentaire qu'elle est sans relation avec une connaissance objective plus développée et seule exacte.

L'esprit dans lequel l'hagiographe a écrit cette péricope sur les fleuves nous paraît être le suivant : le grand fleuve aux eaux surabondantes qui arrose l'Eden et assure la constante irrigation du jardin est en relation avec quatre grands fleuves de la terre. Nous le répétons : géographie rudimentaire qu'il est vain de vouloir justifier par la science moderne. Ce serait retomber dans l'erreur d'un concordisme heureusement dépassé.

Que dit l'auteur concernant ces quatre fleuves? Il les nomme le Pishôn, le Guiḥôn, le Tigre et l'Euphrate. Si les deux derniers nous sont parfaitement connus, les deux premiers restent très mystérieux.

Remarquons d'abord qu'ils portent des noms assonancés : Pishôn, Guiḥôn. Le Pishôn serait le « bondissant », tandis que le Guiḥôn signifierait à peu près le « jaillissant ». On remarquera que le terme « Guiḥôn » désignait la source célèbre autour de laquelle s'était constitué le premier groupement humain de Jérusalem. Cette source s'appelle aujourd'hui « Oumm ed Daradj » (la mère de l'escalier) ou encore « Aïn Sitti Mariam » (la source de Madame Marie = la Sainte Vierge).

Il est pour le moins étonnant que ces noms « Pishôn » et « Guiḥôn », parallèles de forme et de signification, soient d'une frappe bien hébraïque, alors que, dans l'imagination de l'hagiographe, ils doivent vraisemblablement arroser des régions éloignées du pays des Hébreux.

Pour aider à l'identification du Pishôn, on nous dit qu'il entoure la terre de Hawilah. On dira de même du Guiḥôn qu'il entoure la terre de Koush. Cette manière de parler d'un fleuve est pour le moins étrange et semble mieux convenir à une mer ou à un océan qu'à un cours d'eau, lequel traverse un pays plutôt qu'il ne l'entoure. Cette locution révèle peut-être une conception très ancienne, irréductible à notre géographie moderne.

Où était la terre de Hawilah? L'auteur s'efforce de satisfaire notre curiosité en citant trois produits de ce pays : il les nomme « zahab », « bedolaḥ » et « eben hash-shôham ».

15. Dans *Orientalia*, n° 15, 1925, p. 49-50, le P. Deimel a proposé de ce mot « tête » une explication qui fait appel au sumérien, à l'accadien et à l'arabe.

Le terme « zahab » est habituellement traduit par « or », le métal précieux, mais on a signalé dans les inscriptions sud-arabes la présence du même mot pour désigner un aromate [16]. En tout cas, métal précieux ou aromate, le produit était réputé pour sa qualité.

Il est plus aisé de dire ce que désigne « bedolaḥ » : les grecs ont traduit par « bdellion », terme qui se présente aussi sous les formes « bdella », « bdolchon », « madelkon » ; il s'agit d'une résine transparente et odorante, gomme aromatique coulant d'un arbre qui se rencontrait en Arabie, aux Indes, en Médie et en Babylonie. On connaît en accadien un mot « budulḫu », parfait correspondant de « bedolaḥ » [17]. Mais ni bedolaḥ, ni budulḫu n'appartiennent au fonds sémitique : ils sont isolés en hébreu et en accadien.

Il n'y a guère d'hésitation possible au sujet du troisième terme : « eben hash-shôham » ; c'est une pierre semi-précieuse, la cornaline rouge citée dans les textes anciens à côté de la lazulite de couleur bleue. Il est intéressant de signaler que les vieux orfèvres sumériens employaient avec prédilection la cornaline et la lazulite [18].

Il est probable que le pays où l'on trouvait le « zahab » (or ou aromate), la résine odorante et la cornaline était l'Arabie et que la terre de Hawilah se trouvait au nord ou peut-être au nord-est de ce pays. Mais où localiser le Pishôn en Arabie? Est-il représenté par ce que l'on dénomme aujourd'hui le Wady-er-Rumma? Cela reste très hypothétique.

Le second des quatre fleuves, le Guiḥôn, entoure la terre de Koush. On a proposé d'identifier Koush avec le pays des Cassites ou Cosséens et de reconnaître dans la Kerka le Guiḥôn de la Genèse [19]. D'autres ont cherché Koush en Arabie, à côté du pays de Hawilah [20]. Mais le terme Koush désigne souvent les pays au sud de l'Egypte, en particulier l'Ethiopie [21]. C'est ainsi que les Septante

---

16. G. Ryckmans, *De l'or (?), de l'encens et de la myrrhe,* dans *Revue Biblique* (*R.B.*), 1951, p. 372-376.

17. Le rapprochement « bedolaḥ » = « budulḫu » a été signalé par Br. Meissner, dans *Zeitschrift für Assyriologie,* XVII, p. 270-271 (1903). La correspondance phonétique entre bedolaḥ, budulḫu et bdolchon amène à conclure que ces trois termes désignent une résine aromatique. Pour Meissner (*Babylonien und Assyrien,* I, p. 243), le bdellium (budulḫu) est « die indische Myrrhe ». Dans le *Reallexikon der Assyriologie,* t. I, p. 441, note très brève d'Ebeling : Bdellium, accad. : budulḫu, in Babylonien als Liniment verwandt.

18. « shoham » = accadien : « sâmtu » (pierre rouge), féminin employé substantivement de l'adjectif « sâmu » (rouge foncé). L'équivalent sumérien est « gug » — Le patési de Lagash, Gudéa, parle dans ses inscriptions de cette pierre rouge et déclare qu'il l'a fait venir de Meluḫḫa, terme qui selon Meissner, *Babylonien und Assyrien,* II, p. 375, peut désigner tout aussi bien le sud de l'Arabie que l'Ethiopie. — Pour Meissner (*Bab. und Assyr.,* I, p. 351), cette pierre rouge était peut-être la cornaline — Jensen, Meissner, Dhorme ont noté que la pierre « sâmtu » de couleur purpurine est souvent mentionnée avec une autre pierre de couleur bleue, la lazulite (accadien : « uknu » — grec : « kuanos ») : dans la descente d'Ishtar aux enfers (verso ligne 56), on trouve, à côté de « mâlêl ukni » (flûte de lazulite), « shemêr sâmti » (anneau de cornaline) — Sur l'emploi de la cornaline et de la lazulite dans l'orfèvrerie sumérienne, cfr G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale,* III, p. 1547 s. et 1553 s.).

19. Pour le P. Lagrange, Koush était le pays des Cosséens, le Kashshu assyrien, arrosé tout du long par le fleuve Oukou, aujourd'hui la Kerka (*R.B.,* 1897, p. 343). Sur l'identification de Koush avec le Kashshu des inscriptions assyriennes, cfr Muss-Arnolt, *Assyrisches Handwörterbuch,* 1905, p. 444 s.

20. En se basant sur *Gen.,* X, 6-7 : parmi les fils de Koush il faut compter Saba et Hawilah : tout comme ces deux derniers termes, Koush désignerait un peuple et une région de l'Arabie.

21. En ce sens le Koush hébreu est l'équivalent du terme Kash des textes

et la Vulgate ont compris ici la mention de Koush. De là à identifier le Guiḫôn avec le Nil, il n'y avait qu'un pas. Cette identification ne s'impose pas.

Après le Pishôn et le Guiḫôn sont nommés le Tigre et l'Euphrate. On ne donne aucune précision sur l'Euphrate ; on en conclura que l'hagiographe estimait ce fleuve aussi parfaitement connu de ses lecteurs qu'il l'était de lui-même. Quant au Tigre, il note qu'il est le fleuve « *ha-hôlêk qidmath Ashshûr* » : on peut traduire : « celui qui passe à l'est (ou) devant Ashshûr ». Les fouilles de la « Deutsche-Orient-Gesellschaft » ont éclairé d'une pleine lumière cette petite phrase de notre récit : sur une longueur d'environ un kilomètre et demi le Tigre, coulant dans une direction nord-sud, baignait à l'est les murs de la ville centrale (*libbi âli*) et de la ville neuve (*âlu eshshu*) [22].

Le Tigre se dit en hébreu *Hiddeqel*, en araméen *Diglath*, en syriaque *Deqlath*, en arabe *Diglath*, en bactrien *Tigrâ* et en grec *Tigrês* (génitif : *Tigrêtos*), mais aussi *Tigris* (génitif : *Tigridos*, en ionien *Tigrios*). En accadien on trouve *Idiglat*, en sumérien *Idigin*. Ce dernier nom signifierait « le flot qui va, qui coule » et selon un autre idéogramme, « le fleuve qui coule rapidement » [23].

Le terme « Perath » désigne l'Euphrate en hébreu, en araméen, en syriaque et en arabe. En vieux-perse, on disait, avec une voyelle à l'attaque, *Ufrâtus*, d'où le grec *Euphrates* (génitif : *Euphratou*). En accadien, on a *Purattu*. L'équivalent sumérien *Buranunu* signifie sans doute « le grand fleuve » [24]. Si

---

hiéroglyphiques, lequel est attesté depuis le moyen empire égyptien comme désignation de la Nubie : cfr Erman-Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, 1931, t. V, p. 109. — Le Kash égyptien se retrouve sous la forme Kashi dans les lettres de Tell-el-Amarna : cfr J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig, 1915, n° 287, ligne 33, p. 864. — Dans les textes assyriens d'Assurbanipal, le même pays apparaît sous le nom Kûshu = Kûsu = Kûsi. Il est mentionné à côté de Muzur (l'Egypte) : cfr M. Streck, *Assurbanipal*, Leipzig, 1916, III. Teil, à la liste des noms géographiques, p. 791, sub verbo : Kûsu (Nubie, Ethiopie).

22. *Reallexikon der Assyriologie*, t. I, 1929, Tafel 30 : Das Stadtbild von Assur. — Sur les fouilles de la « Deutsche-Orient-Gesellschaft » à Assour, cfr G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, Vol. I, 1927, p. 18 ; L. Speleers, *Les fouilles en Asie antérieure*, Liège, 1928, p. 40-46. — Dans le *Reallexikon*, t. I, p. 170-195, on trouve un article qui synthétise les résultats acquis par l'archéologie et l'étude des textes au sujet de la ville d'Assour.

23. Le sumérien Idigin est composé de Idi, Id (flot, fleuve), adopté en accadien sous la forme « êdu », synonyme de « nâru » (hébreu : nahar). On retrouve « êdu » en hébreu sous la forme « êd » dans *Gen.*, II, 6. On a compris ce terme comme signifiant : « source, rosée, nuage, vapeur, brouillard ». Il désigne plutôt le grand fleuve souterrain imaginé par les anciens comme alimentant les sources. — Le second élément composant est « gin » (alâku) = aller. — Selon Delitzsch, *Sumerisches Glossar*, Leipzig, 1914, p. 21 (id) et p. 93 (gin), le nom Idigin signifierait : « le flot qui va, qui coule », c'est-à-dire : « le flot qui coule toujours ». — L'idée de rapidité dans la désignation du Tigre est confirmée par un idéogramme représentant deux flèches : il se lit en sumérien « ḫal-ḫal », réduplication de « ḫal » (garâru) = courir. Hal-ḫal signifie donc « couler rapidement » en parlant de l'eau (garâru sha mê) : cfr Delitzsch, *ibid.*, p. 209, sub II. Hal.

24. Le nom sumérien de l'Euphrate « Buranunu » est composé de « bur » (dépression, excavation, d'où : lit d'un fleuve, le fleuve lui-même) et de « nun » = accadien : rabû (grand) : l'Euphrate serait donc le grand fleuve (Delitzsch, *ibid.*, p. 70 sub I. Bur et p. 207 sub I. Nun) — Voir autres avis : *Reallexikon*

l'on a caractérisé le Tigre par la rapidité de son cours, on a désigné l'Euphrate par la masse profonde de ses eaux. Il est des textes anciens où le Tigre est appelé *bâbil nuḫshi* (celui qui apporte l'abondance de ses eaux), tandis que l'Euphrate est désigné comme « l'âme du pays » (*napishti mâti*) [25].

De ce qui vient d'être dit, on retiendra comme conclusion que dans l'antiquité le Tigre et l'Euphrate étaient admirés pour l'abondance de leurs eaux. Ajoutons-y le fleuve « bondissant » (Pishôn) et le fleuve « jaillissant » (Guiḫôn) et nous comprendrons que le fleuve du jardin en communication avec ces quatre autres fleuves assurait à l'Eden une irrigation digne du « jardin de Jahvé ».

C'est manifestement à ce jardin de Dieu aux eaux abondantes que songeait le Jahviste, quand il écrivait en *Gen.*, XIII, 10 : « La plaine du Jourdain était entièrement arrosée : c'était comme le jardin de Jahvé, comme la terre d'Egypte ».

Nous trouvons insinués dans ce verset les six fleuves que réunira l'Ecclésiastique, quand il célébrera la Sagesse répandue dans le livre de l'Alliance du Dieu très haut, dans la Loi que Moïse a donnée en héritage à Israël :

> Cette loi fait déborder la Sagesse comme le Pishôn,
> et comme le Tigre au temps des fruits nouveaux.
> Elle répand à flots l'intelligence, comme l'Euphrate,
> comme le Jourdain au temps de la moisson.
> Elle fait jaillir la science comme le Nil [26],
> comme le Guiḫôn au temps de la vendange. (*Siracide*, XXIV, 23-25).

On constate que, dans cette strophe, les fleuves sont nommés deux par deux : le Pishôn et le Tigre, l'Euphrate et le Jourdain, le Nil et le Guiḫon. Point n'est besoin de souligner que, pour l'auteur de cet éloge, les six fleuves sont avant tout des entités d'ordre littéraire. Ils ont valeur de symboles. Le Siracide ne se soucie nullement de la localisation du Pishôn et du Guiḫôn. Faut-il nous en soucier plus que lui? Faut-il à tout prix imaginer une relation entre le fleuve de l'Eden et les quatre grands fleuves terrestres?

3. *Une question désespérée.*

On a essayé en vain toutes les combinaisons, sans en trouver une

---

der Assyriologie, t. II, p. 483, sub « Eufrat » — Pour l'étymologie de « Bur », cfr Deimel, *Orientalia*, n° 15, 1925, p. 53 et sa *Keilschrift-Palaeographie*, 1929, p. 33, n° 228.

25. Cfr Rawlinson, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, Vol. II, Plate 51, col. b, lines 25 and 26. — Autres textes sur le Tigre et l'Euphrate, cfr Howardy, *Clavis Cuneorum*, p. 851, article 549 : n° 415 (Idiglat) et n° 452 (Purattu).

26. Au lieu de « comme le Nil », on lit dans le grec : « hôs phôs » (comme la lumière). Le traducteur grec a lu dans l'hébreu : « kâ-ôr » (comme la lumière) au lieu de lire : « ka-jeôr » (comme le Nil). La même confusion se retrouve dans Amos, VIII, 8. Mais on la corrige sans peine par la version des LXX et par Amos, IX, 5, dans l'hébreu même.

seule qui fût pleinement satisfaisante. Déjà en 1897, le P. Lagrange écrivait : « On a placé le paradis terrestre en tant de lieux et avec la dernière précision que le public considère la question comme désespérée [27] ».

Non seulement la géographie de la Genèse est rudimentaire, mais elle relève d'une conception de l'univers entièrement différente de la nôtre. Pour les anciens, le monde qu'atteignait leur expérience était prolongé par un autre qui ne relevait plus que de l'imagination.

« La terre? », écrivait en 1940 le regretté P. Pierre Charles, S. J., « l'homme était dessus depuis les origines. Il n'y a cependant que quatre cents ans qu'il en a fait le tour et qu'il en connaît la forme. Il n'y a que cinquante ans qu'il a raccordé le centre africain au reste du monde; il y a six ans qu'il a tenté la reconnaissance de la stratosphère; et il n'est pas encore descendu au fond des océans. Le Nil connu depuis les plus vieux Pharaons n'a eu ses sources identifiées qu'au XIX[e] siècle. L'homme avait de vastes systèmes de métaphysique, des conceptions très élaborées du monde invisible, des cosmogonies et des mythologies, toutes situées au delà de l'expérience, des rituels de magie, des religions savantes et des écoles de philosophie, alors qu'il ignorait la circulation du sang, le mécanisme élémentaire de la digestion et les premières notions de l'hygiène [28] ».

C'est manifestement de cette « Weltanschauung » aux éléments mélangés et totalement irréductibles à nos connaissances que relève chez le Jahviste la conception du jardin d'Eden.

Ajoutons que ce qui importe, au point de vue doctrinal, ce n'est pas l'endroit où se trouvait le couple primitif, mais l'état d'âme dans lequel il fut constitué par Dieu aux origines.

Plutôt donc que de chercher à situer le jardin sur un point quelconque de notre terre, essayons de retrouver l'image que s'en fait le vieil auteur de notre Genèse.

4. *Les arbres du jardin d'Eden.*

« Jahvé Elohim planta un jardin en Eden (II, 8); il fit pousser du sol toute espèce d'arbres attrayants pour la vue et appétissants à manger » (II, 9). Ces divers arbres ne sont pas autrement spécifiés. Nous apprendrons dans la suite que parmi eux se trouvaient des figuiers, car c'est avec des feuilles de figuier que l'homme et la femme fabriquèrent les premiers pagnes. Figuiers, vignes et oliviers sont communs en Palestine.

Tous ces arbres beaux à voir et dont les fruits étaient bons à man-

---

27. *R.B.*, 1897, p. 346 s. — Cfr aussi Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, 1881; Deimel, *Wo lag das Paradies?*, dans *Orientalia*, n° 15, 1925, p. 44-54.

28. P. Charles, S. J., *Créateur des choses visibles*, dans la *N.R.Th.*, 1940, p. 262.

ger appartiennent à notre botanique terrestre. Ils constituent sur la scène du drame ce qu'on pourrait appeler le décor de fond [29].

Mais au centre de la scène, au milieu du jardin, se trouvent deux arbres (ou peut-être deux bosquets d'arbres) d'un tout autre caractère : l'arbre de la vie et l'arbre du savoir. Pour comprendre ce qu'ils signifient, il faut abandonner les conceptions que l'on puise dans l'étude moderne des sciences naturelles pour pénétrer simplement dans la manière de penser des vieux Orientaux, car « l'Ecriture Sainte doit être lue dans l'esprit où elle a été composée ».

On sait que dans toutes les religions antiques on a pratiqué le culte des arbres, la « dendrolâtrie ». En Egypte comme en Mésopotamie, on connaissait des arbres sacrés qui étaient considérés, si pas comme l'habitation de la divinité, du moins comme imprégnés d'une force divine. Ces arbres sacrés se rencontraient dans les temples ou dans des endroits considérés eux-mêmes comme sacrés [30].

Le jardin d'Eden doit évidemment être considéré comme un endroit qui est spécialement saint et en relation avec la divinité. En d'autres passages de la Bible, le jardin d'Eden est appelé le jardin de Jahvé ou encore le jardin des Elohim, de ces êtres qui forment l'entourage immédiat et habituel de Jahvé Dieu. Dans notre récit même, nous constatons que Dieu parle avec les Elohim. Après l'expulsion du premier couple humain, il postera à l'entrée du jardin les « Keroubim », une classe spéciale d'Elohim. Il y mettra aussi les flammes du glaive zigzaguant, lesquelles ne sont probablement pas sans une certaine relation avec les « Seraphim ». Il est même assez naturel de penser que les deux arbres merveilleux de la vie et du savoir étaient destinés à ces Elohim, habitants du jardin. Tout nous conduit donc à considérer le jardin d'Eden comme un jardin sacré.

Dans le jeu des mystères du moyen âge, on aménageait deux scè-

---

29. Pour les agriculteurs parmi lesquels s'est développée cette imagerie, l'idéal était, non de travailler les champs sous le chaud soleil pour gagner péniblement sa vie, mais d'être assis à l'ombre de beaux arbres abondamment arrosés et produisant chaque année leurs fruits sans demander à l'homme d'autre fatigue que celle de les cueillir. — Le bonheur des temps messianiques ressemblera au bonheur des origines : « Chacun se reposera sous sa vigne et son figuier, nul ne le troublera » (Michée, IV, 4). Cfr Zacharie, III, 10. — C'était aussi le bonheur que promettait Sennachérib à la population de Jérusalem assiégée par lui, si elle consentait à se rendre (*II Rois,* XVIII, 31). — Voir aussi le Paradis de Mahomet dans le Coran, Sourate 56, v. 8, 12, 15, 17-21, 27-31 (cfr Ed. Montet, *Le Coran,* Paris, 1925, p. 40-41).

30. Sur le culte des arbres en Egypte, cfr Kees, *Baumkult,* dans le *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte* (H. Bonnet), Berlin, 1952, p. 82-87 (avec bibliographie). — Pour la *Mésopotamie,* cfr H. Danthine, *Le Palmier-Dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne,* Paris, 1937, avec une abondante bibliographie pour l'Asie antérieure, l'Egypte, Chypre et le monde égéen; cet ouvrage comprend un volume de texte de 277 pages et un album de 206 planches avec la reproduction de 1217 figures. — Cfr aussi N. Perrot, *Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam,* dans *Babyloniaca,* t. XVIII, 1937, p. 5-143.

nes superposées : la scène inférieure représentait la terre; le ciel était symbolisé par l'étage supérieur. Le jardin d'Eden unit sur un même plan les éléments terrestres et les éléments divins. On a généralement interprété l'admission de l'homme et de la femme dans le jardin comme signifiant l'état de félicité originelle dans lequel Dieu avait constitué le couple humain primitif.

5. *Que symbolise l'arbre de vie?*

A cette question, la réponse est facile et unanime. Il signifie le don de l'immortalité qui distingue les « Elohim », êtres immortels, des hommes qui sont mortels. Si le Jahviste a mis cet arbre-symbole au centre du jardin, il a voulu affirmer par là le privilège de l'immortalité proposée par Dieu à l'homme, si celui-ci avait persévéré dans l'obéissance.

C'est par des symboles analogues qu'était représentée chez les anciens Sémites la conception de la vie prolongée par la divinité. Au nombre de ces symboles on trouve la plante de vie, la nourriture de vie, les eaux de vie [31].

La plante de vie (*shammu balaṭi*) joue un rôle important dans l'épopée babylonienne connue sous le nom d'« épopée de Gilgamesh [32] ». Ce poème, un des plus célèbres de la littérature orientale ancienne, gravite autour de la question de savoir si son héros principal Gilgamesh réussira à échapper à la nécessité de mourir et s'il lui sera donné de vivre sans fin.

Ayant vu mourir son ami Enkidu, consterné par cette révélation de la mort dans toute son horreur, Gilgamesh décide de tout mettre en œuvre pour échapper à un sort semblable. Il entreprend un long et périlleux voyage, à la recherche de son lointain ancêtre, le héros babylonien du déluge. Ce personnage s'appelle en sumérien « Zi-ud-sud-du », en accadien « Um-napishtim-rûqu ». Ces noms, dont le second est la traduction du premier, pourraient parfaitement s'interpréter : « Seigneur de longue vie » [33]. C'est qu'en fait ce rescapé du déluge

31. Cfr Dhorme, *Conférences sur la religion assyro-babylonienne*, 2e édit., 1910, p. 189.

32. L'édition la plus récente du texte de l'épopée est celle de R. C. Thompson, *The epic of Gilgamish*, Oxford, 1930 (cfr *R.B.*, 1930, p. 467-469). — Traduction française : Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 182 s. — Traduction allemande : Ebeling, dans Gressmann, *Altorientalische Texte zum A.T.*, 2e édit., 1926, p. 150-186. — Traduction française et commentaire par G. Contenau, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris, 1939. — Voir aussi Ch.-F. Jean, *L'épopée babylonienne de Gilgamesh d'après les recherches récentes*, dans la *N.R.Th.*, 1939, p. 681-692. — Pour les épisodes ici résumés, on s'est inspiré de Meissner, *Bab. und Ass.*, II, p. 191-197.

33. Dans une de ses inscriptions, le roi Nabuchodonosor demande à son dieu la vie pour des jours lointains (balat ûmê ruqûti) : cfr St. Langdon, *Die Neubabylonische Königsinschriften*, Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig, 1912, p. 96-97 (Nebukadnezar, n° 10). Le nom sumérien du héros du déluge « Zi-ud-sud-du » signifie précisément celui qui a obtenu de la divinité « la vie pour des jours lointains », ce qui se traduit par le nom accadien de ce même héros « Um-napishtim-rûqu » (tempus vitae longinquum). La lecture « Um-napishtim-rûqu » a été proposée par G. Hilion, *Le déluge*, 1925, p. 51 s., par J. Ples-

a reçu des dieux le privilège de l'immortalité et sa femme a été admise à partager le même sort. Gilgamesh espère obtenir de ce couple fortuné le secret qui lui permettra d'échapper à la mort.

Au cours de ses pérégrinations, il rencontre une déesse qui le dissuade de poursuivre l'inaccessible : « O Gilgamesh, pourquoi courir de tous côtés? La vie que tu cherches, tu ne la trouveras pas. Lorsque les dieux créèrent l'humanité, ils assignèrent la mort aux hommes et retinrent la vie entre leurs mains ». Sans se laisser décourager, Gilgamesh continue son voyage et arrive enfin au lointain séjour d'Um-napishtim-ruqû.

Il prie son ancêtre de lui révéler comment il pourrait obtenir la vie sans fin. Mais il essuie un refus : sur terre, rien n'est stable, tout est éphémère. La vie n'a qu'un temps; seule, la mort est éternelle. A quoi Gilgamesh répond qu'entre son ancêtre et lui-même il ne parvient pas à voir où se trouve la différence qui lui interdirait, à lui Gilgamesh, d'aspirer aussi à la vie sans fin.

Cédant aux instances de sa femme, Um-napishtim se décide à indiquer à son descendant un moyen d'obtenir la vie. La première chose à faire pour ne pas mourir, c'est de vaincre le sommeil, ce cousin germain de la mort, comme disaient les Grecs. Gilgamesh devra s'efforcer de ne pas dormir pendant six jours et sept nuits. Mais pendant que la femme d'Um-napishtim cuisait sept pains magiques destinés à tenir Gilgamesh éveillé, ce dernier, vaincu par le sommeil, s'est endormi. Il a par sa faute perdu l'immortalité.

Le héros du déluge consent cependant à aider d'une autre manière l'inconsolable Gilgamesh. Il le fait monter à bord d'un vaisseau et, au moment des adieux, toujours à la prière de sa femme, il livre au partant le grand secret de la plante qui croît au fond de la mer. Elle s'appelle : « Shîbu issaḫir amelu » (Le vieillard devient jeune). C'est une herbe de jouvence qui procure une éternelle jeunesse.

Aussitôt Gilgamesh plonge dans les profondeurs, cueille la plante et remonte avec elle à la surface. Il veut la reporter dans sa ville d'Uruk, en manger lui-même et en donner à ses concitoyens pour que tous retrouvent la jeunesse.

Mais tandis qu'en chemin il se lavait dans l'eau d'un fossé, un serpent vint qui lui déroba la précieuse plante et la dévora. Aussitôt l'herbe magique donna la preuve de son efficacité : le serpent rejeta ses vieilles écailles et fit peau neuve.

Une fois de plus privé de toute espérance de l'immortalité, Gilgamesh éclate en sanglots. Il ne lui reste que de retourner à Uruk sans avoir rien obtenu.

On notera la différence entre l'épopée de Gilgamesh et le récit de la Genèse, en ce qui concerne l'immortalité. Pour le poète babylonien, la plante de vie et l'immortalité qu'elle confère se révèlent inaccessibles, de par la volonté des dieux. Dans le récit génésiaque, l'hagiographe inspiré n'a pas hésité à placer l'arbre de vie dans le jardin où Dieu a introduit le premier couple humain. Cet arbre est parmi ceux dont l'homme pouvait manger les fruits, car seul l'arbre du savoir était interdit.

Sans doute le Jahviste savait que l'homme, œuvre du potier divin, n'était qu'un vase fragile et « tant va la cruche à l'eau qu'à la fin elle se brise ». Mais en vertu de la révélation qu'il était chargé d'enseigner en Israël, le Jahviste savait aussi que le Créateur aux

---

sis, *Babylone et la Bible,* dans le *Supplém. au Dict. de la Bible,* 1928, col. 750, par Dhorme, *Le déluge babylonien,* dans *R.B.,* 1930, p. 487 et *Recueil Edouard Dhorme,* Paris, 1951, p. 568.

origines avait offert à l'homme cette immortalité si anxieusement recherchée par Gilgamesh, mais que l'homme l'avait perdue uniquement en raison de sa désobéissance envers son Maître et Seigneur.

6. *Que symbolise l'arbre du savoir?*

S'il est relativement facile de déterminer le symbolisme de l'arbre de vie, il est beaucoup plus malaisé de découvrir ce que signifie l'arbre du savoir. En glanant dans le texte ce qui le concerne, on constate ce qui suit : 1) Cet arbre donne de savoir bien et mal; 2) Ce savoir est interdit à l'homme; 3) En mangeant du fruit de cet arbre, l'homme a, au mépris de la volonté divine, usurpé ce savoir; 4) Et l'homme est ainsi devenu comme les Elohim qui savent bien et mal.

Tout revient donc à préciser ce qu'il faut entendre en hébreu par un « jôdêaʿ thôbh wâ-râʿ » (sachant bien et mal).

Notons d'abord que le verbe « jadaʿ » (savoir) est employé en hébreu dans des significations qui n'ont rien de commun avec une connaissance ou une science abstraites. On peut faire la même constatation en grec au sujet du mot « epistèmè » : le vocabulaire philosophique moderne en a tiré « épistémologie », alors que, dans un auteur classique comme Sophocle, « epistèmè » désigne « l'art de tirer à l'arc » [34]. Quand la Genèse déclare au sujet d'Essaü qu'il était un « jôdêaʿ zaïd » (connaissant la chasse), elle veut simplement dire qu'il était « un habile chasseur [35] ». Et quand le prophète Amos parle des « jôdeʿê nèhi » (connaissant la lamentation), il a en vue « les pleureurs professionnels [36] ».

La langue de notre Jahviste est remarquablement concrète : aussi a-t-on plus de chance de découvrir sa vraie pensée en interprétant ici le savoir (daʿath) comme un savoir d'ordre pratique, comme une certaine habileté dans un domaine déterminé. « Savoir, c'est pouvoir », dit un proverbe français.

C'est à cette habileté promise par le serpent que songe la femme, quand elle contemple le fruit de l'arbre interdit. Elle ne constate pas seulement qu'il est séduisant pour les yeux et bon à manger. En cela l'arbre du savoir ne se distingue pas des autres, qui tous sont attrayants pour la vue et appétissants au goût. Mais elle ajoute comme un trait distinctif de cet arbre, comme une caractéristique qu'elle met en relief, comme l'élément qui emporte sa décision, que cet arbre est désirable « le-haskîl [37] ».

Ce verbe au hiphil est traduit par les uns : désirable pour l'entendement », « désirable pour acquérir l'intelligence ». Mais il est manifeste que, dans la pensée du Jahviste, l'homme créé adulte possède l'intelligence et l'entendement.

---

34. Sophocle, *Philoctète*, vers 1057.
35. *Gen.*, XXV, 27 : « bon chasseur » (Crampon); « habile chasseur » (Bible de Jérusalem).
36. Amos, V, 16 : « ceux qui savent gémir » (Crampon); « les pleureurs » (Bible de Jérusalem).
37. Etude des 74 emplois des formes du hiphil de « sakal » dans l'A.T., par P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis*, p. 94-97.

D'autres comprennent : « désirable pour devenir avisé », « désirable pour devenir habile ». Ceci nous paraît répondre beaucoup mieux au sens de « jôdêa' ». Et comme le verbe « haskil » connote l'idée de réussite, le « jôdêa' » de notre récit sera celui qui possède l'habileté pour réussir dans une technique déterminée.

Cette technique est précisée dans son objet et son extension par « thôbh wâ-râ' » (bien et mal). Pour fixer le sens de ces mots, on trouve en *II Sam.*, XIV, 17, un texte qui fournit une excellente analogie. La femme de Thékoa dit à David : « Tel un ange de Dieu, tel est le roi mon maître pour saisir *le bien et le mal* ». Le sens de « bien et mal » ressort du verset 20 du même chapitre, où nous lisons : « Mon Seigneur est sage de la sagesse d'un ange de Dieu pour apprendre *tout* ce qui se passe sur la terre ». En d'autres termes, l'union des deux contraires « bien et mal » exprime ici le concept de totalité [38].

De même, dans notre récit de la Genèse, les « jôde'ê thôbh wâ-râ' », ce sont ceux qui sont capables de faire bien et mal, dont l'habileté s'étend à toutes choses, qui ont le pouvoir de réussir en toutes choses. Ce merveilleux « savoir-pouvoir » appartient aux Elohim. Il était défendu à l'homme d'usurper ce savoir.

Et cependant, l'homme, malgré la défense édictée par Dieu sous peine de mort, a osé porter la main sur l'arbre sacré dont le fruit avait la puissance de conférer ce savoir. Et l'homme est devenu, à l'instar des Elohim, un « jôdêa' thôbh wâ-râ' ». Toute la question est maintenant de préciser en quoi consiste cet étonnant savoir dans la pensée de notre narrateur.

On a dit : ce n'est pas l'omniscience, que l'homme déchu ne possède pas. C'est l'évidence même : aussi bien, le concept d'omniscience est-il une idée qu'il est difficile d'imaginer dans l'horizon du vieux Jahviste.

On a dit positivement : c'est la faculté de décider soi-même ce qui est bien et mal et d'agir en conséquence. C'est donc une revendication d'autonomie morale, par laquelle l'homme renie son état de créature et renverse l'ordre établi par Dieu. Mais cette prétention qu'a eue l'homme d'agir comme bon lui semblait a été cause de la violation de la défense portée par Dieu, mais non l'effet consécutif à la manducation du fruit défendu. Il est au reste peu probable que des considérations d'ordre abstrait rejoignent la pensée concrète du Jahviste et correspondent à ce qu'il mettait sous la locution « jôdêa' thôbh wâ-râ' ».

Pour éclairer ce difficile problème, il est intéressant de signaler ici comment est qualifiée, dans l'épopée de Gilgamesh, la mère du héros, la déesse Ninsun. Elle était considérée comme douée de pouvoirs divinatoires et magiques, lesquels sont exprimés dans une formule plusieurs fois répétée au cours du poème : « *Ninsun enqit, mudat kalama idi* » (Ninsun l'avisée, celle qui sait tout le savoir) [39].

Cette manière de dire est un parfait équivalent de « jôdêa' thôbh wâ-râ' » comme d'ailleurs l'adjectif « *emqu, enqu, (enqit)* » rend bien en accadien l'idée

38. Cfr « *Lier-Délier* » : *l'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires*, dans *Vivre et Penser*, Recherches d'exégèse et d'histoire, III^e série, 1943-1944, Paris, p. 90-103.

39. Dans l'édition de C. Thompson, voir Tablette I, col. V, lignes 39 et 40 (page 15) ; col. VI, lignes 16 et 17 (page 16) ; Tablette III (assyrian version), col. I, ligne 17 (page 30).

exprimée en hébreu par « *haskîl* » : « emqu » se dit de ceux qui sont habiles dans une technique déterminée; ce terme convient d'abord au patron de tous les magiciens, le dieu Ea. Il s'applique aussi à des artisans habiles dans leur métier.

Tout bien considéré, nous arrivons à la conclusion que, dans l'intention de l'hagiographe, l'expression « jôdêaᶜ thôbh wâ-râᶜ » (sachant bien et mal), dès qu'elle est appliquée à l'homme, désigne celui qui prétendait mettre en œuvre une habileté supra-humaine en se livrant aux pratiques de la divination et de la magie.

Il est une autre expression du récit génésiaque qui conduit vers la même interprétation : le serpent promet que, s'ils mangent du fruit de l'arbre interdit, « leurs yeux s'ouvriront » (*Gen.*, III, 5). Mais les devins sont précisément ceux qui ont « les yeux ouverts », suivant l'expression relative à Balaam, dans le livre des *Nombres*, XXIV, 3-4.

En résumé, les versets cinquième et sixième du troisième chapitre contiennent les trois indices qui permettent de préciser la nature du savoir communiqué par l'arbre défendu : au verset cinquième, dans le discours du séducteur, c'est d'abord l'expression : « Vos yeux s'ouvriront », puis c'est la promesse : « Vous serez habiles en bien et en mal, comme les Elohim ». C'est enfin, au verset sixième, la constatation que fait la femme, en relation directe avec l'arbre du savoir : « Il est désirable pour devenir habile ».

7. *Divination et magie en Israël.*

Comme chez tous les peuples de l'antiquité, comme aujourd'hui encore parmi les populations primitives de l'Afrique ou d'ailleurs, il s'est toujours rencontré en Israël des hommes et des femmes qui ont prétendu mettre en œuvre, par leurs pratiques divinatoires et magiques, une habileté supérieure à celle que possède normalement un être humain.

Le *Deut.*, XVIII, 10-11, énumère les diverses formes sous lesquelles ces pouvoirs étaient utilisés [40]. On connaissait en Israël le « qôsêm qesamim » (celui qui devine les divinations), le devin qui prétend connaître les choses cachées et prédire l'avenir. Il y avait le « meᶜônên », celui qui observe les nuages (ᶜanan) pour en tirer des pronostics; dans la Mishna, ce mot est expliqué comme signifiant « le fascinateur », celui qui possède les yeux de ceux qu'il a ensorcelés, si bien qu'il leur fait voir les choses selon sa volonté [41]. Il y avait le « menaḥesh », le charmeur, qui fait usage d'incantations ou paroles produisant un effet magique : ce terme est en relation avec

40. Commentaire dans Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israël*, t. I, *La religion des Hébreux nomades*, 1937, p. 229 s.

41. Dans *Sanhedrin*, 65 b, le « meᶜônên est défini « ha-ôḥêz eth haʿênajîm » (celui qui possède les yeux).

« nahash » (serpent) et doit avoir un rapport avec les charmeurs de serpents dont la Bible fait mention. Il y avait le « mekhashêph », le sorcier, habile à jeter des maléfices : n'oublions pas que la croyance aux sorciers a eu la vie longue, même dans nos pays chrétiens, jusqu'à la fin du XVII[e] siècle. Il y avait encore le « hôbhêr hèbhêr », celui qui lie un nœud, sans doute le fabricant d'amulettes nouées, connues en Egypte déjà par les textes des Pyramides [42]. Il y avait enfin toutes les pratiques relatives à l'évocation et à la consultation des morts. Le texte du Deutéronome cite le « shô'êl ôbh » (celui qui interroge l'esprit d'un mort), le « shô'êl jidde'ôni » (celui qui interroge un esprit familier) et le « dôrêsh el-ham-mêthim » (celui qui d'une manière quelconque prétend consulter les morts, par exemple par l'incubation, en passant la nuit dans un tombeau) [43].

Nombreuses sont les attestations des livres sacrés qui prouvent que, malgré des défenses répétées et les peines graves qui frappaient les personnes adonnées à la magie, ces pratiques ont perduré à travers toute l'histoire d'Israël.

On se rappelle le roi Saül qui avait extirpé du pays les nécromants et les devins. Et pourtant, dans son désarroi, il ne résista pas au désir d'aller consulter la pythonisse qui s'était maintenue à Endor, malgré les ordres d'expulsion (*I Sam.*, XXVIII).

Le grand prophète Isaïe se moque amèrement de ses contemporains qui refusaient de prêter foi aux paroles de Jahvé, mais s'en allaient consulter les nécromants. Ils tournaient le dos au Dieu vivant pour aller interroger les morts (Isaïe, VIII, 16-19).

Les historiens sacrés reprochent au roi Manassé d'avoir fait le mal aux yeux de Jahvé en pratiquant augures, divination, magie, en instituant nécromants et devins [44].

Parmi les causes qui entraînèrent la chute de Samarie et la ruine du royaume d'Israël, les mêmes hagiographes assignent l'idolâtrie, la divination et les enchantements [45].

Par contre, ils font l'éloge du roi Josias pour avoir fait disparaître les nécromants et les devins, ainsi que les téraphim, les idoles et toutes les abominations qui se voyaient dans le pays de Juda et à Jérusalem [46].

Malgré ces réformes, le Lévitique contient encore plusieurs articles contre la divination, la magie, la nécromancie. Il est déclaré qu'on ne peut s'adresser aux nécromants et aux devins sans encourir une souillure [47]. S'adresser à eux, c'est se prostituer, c'est commettre le crime de la femme qui se détourne de son époux légitime pour se livrer à des amants. Aussi, celui qui se rend coupable de cette infamie, Dieu le retranchera du milieu de son peuple [48]. Enfin, il est prévu que tout homme ou femme qui évoquera les esprits ou s'adonnera à la divination sera mis à mort : on les lapidera, leur sang sera sur eux [49].

---

42. Sur les amulettes nouées, cfr Fr. Lexa, *La magie dans l'Egypte antique*, t. I, 1925, p. 95-98.
43. Cfr Driver, *Deuteronomy*, The International Critical Commentary, 1902, p. 223-226.
44. *II Rois*, XXI, 6 et *II Chroniques*, XXXIII, 6.
45. *II Rois*, XVII, 1-23.
46. *II Rois*, XXIII, 24.
47. *Lévitique*, XIX, 31.
48. *Lévitique*, XX, 6.
49. *Lévitique*, XX, 27.

Il faudrait citer encore le passage étrange d'Ezéchiel, XIII, 17-23, dirigé contre les sorcières et les devineresses, qui pratiquaient la sorcellerie, la nécromancie et la magie noire. Ezéchiel leur reproche, au nom de Jahvé, de tuer des gens qui ne doivent point mourir et de faire vivre des gens qui ne doivent point vivre.

Un commentateur récent déclare : « Peut-être le prophète ne niait-il pas l'efficacité de certaines pratiques [50] ». C'est manifeste : sans cela les législations antiques n'auraient pas poursuivi la sorcellerie et la magie avec une telle sévérité. C'est pour le même motif que « les prophètes n'ont cessé d'attaquer violemment cette plaie de la vieille société orientale, cette caricature démoniaque de la religion qu'est la magie ».

Mais c'est aussi pour ce motif que notre auteur jahviste a placé dans le jardin d'Eden l'arbre du savoir comme un arbre dont le fruit était interdit à l'homme sous peine de mort. Il considérait en effet que le pouvoir qu'exerçaient les magiciens de toute espèce était un pouvoir dérobé à Dieu contre sa volonté et il n'hésitait pas à voir dans cette rapine le péché qui était à l'origine de la corruption religieuse de l'humanité [51].

B. UN PERSONNAGE ÉNIGMATIQUE : LE SERPENT

L'explication proposée ci-dessus au sujet de l'arbre du savoir permet de comprendre la présence, à côté de cet arbre, d'un personnage énigmatique à première vue : le serpent.

---

50. J. Steinmann, *Le prophète Ezéchiel,* Lectio divina, 13, 1953, p. 58.

51. C'est cette mentalité magique que doivent avant tout combattre les prédicateurs de l'Evangile, quand ils s'adressent, aujourd'hui encore, à des peuples restés relativement primitifs. Un des hommes qui connaît le mieux la psychologie des indigènes du Congo Belge a écrit : « Le principal obstacle au christianisme ne gît pas dans ce qu'on appelle les mœurs, ni dans l'immoralité, mais bien dans la mentalité imprégnée depuis des siècles par les pratiques du fétichisme et du mânisme » (J. Van Wing, S. J., *Etudes Bakongo,* II, Religion et Magie, Mémoires de l'Inst. Royal colonial belge, Sc. morales et polit., IX, 1941, p. 269-270). Et un missionnaire qui travaille depuis de longues années en pleine brousse africaine nous confirmait ce jugement en constatant combien il est difficile de lutter contre la mentalité fétichiste des noirs. Il résumait à notre intention une leçon de catéchisme où il avait traité cette question en tenant à ses noirs le langage suivant : « Il n'y a pas de mal à utiliser les forces et les vertus que Dieu a mises dans la nature pour nous venir en aide dans nos souffrances et nos maladies : c'est ce que font à l'hôpital le médecin et les religieuses qui vous soignent... Mais ce qui est mal, c'est de vouloir voler la puissance de Dieu pour s'en servir indépendamment de lui. Le féticheur pense qu'il a capté par sa seule puissance, par son seul « mayela » (intelligence), des secrets divins, des forces occultes. Prédire l'avenir, guérir les maladies par des formules magiques, envoûter à distance, rendre le sort favorable, tout cela n'appartient pas à l'homme, cela n'est possible qu'à Dieu. Le féticheur prétend voler à Dieu sa puissance et ses secrets. Il méprise Dieu. Et vous-mêmes, quand vous allez chez le féticheur, vous commettez un péché, parce que vous méprisez Dieu, en croyant que le féticheur a pu voler à Dieu son pouvoir et en essayant d'échapper vous-mêmes à la toute-puissance divine ». N'est-ce pas ainsi que les prophètes en Israël condamnaient la divination et la magie comme un crime de prostitution? N'est-ce pas ainsi que le Jahviste considérait le pouvoir des magiciens comme volé à l'arbre du savoir, au mépris de la volonté divine?

Qu'il soit mis dans notre récit au nombre des animaux que Jahvé Dieu avait créés, c'est là une position qui découle du monothéisme de notre auteur. Nous connaissons aussi par le Psaume CIV le dragon polycéphale Léviathan créé par Dieu pour qu'il se joue au sein des mers, alors que dans certains récits cosmogoniques, ce même Léviathan apparaît comme un adversaire du Maître du monde.

Si le serpent reçoit dans le récit de l'Eden le rôle que l'on sait, il le doit à la longue histoire religieuse qu'il a connue dans l'ancien Orient. Cette histoire était déjà pour le moins deux fois millénaire, quand le Jahviste, avec son génie d'adaptation, s'est emparé du personnage et l'a transformé conformément au but de sa composition.

Selon notre hagiographe, le serpent est le plus habile, le plus rusé de tous les animaux. Il parle. Il connaît la vertu secrète de l'arbre du savoir. Il accuse Jahvé de mensonge et de jalousie. Il est maudit, condamné à manger de la poussière, à ramper sur le ventre et à provoquer l'inimitié des hommes. Il semble qu'on puisse conclure de là que primitivement il ne mangeait pas de poussière, qu'il ne rampait pas sur le ventre, mais qu'il allait debout ou qu'il était muni de pattes et qu'il n'était pas ennemi de l'homme.

Ce qui donne au serpent de notre récit une place à part dans le monde des animaux, c'est qu'il a la prétention de connaître le secret de l'arbre du savoir et il ose se dresser contre Dieu.

A dire vrai, le serpent se présente sous les traits d'un personnage qui a des rapports avec le monde de la divinité. Sans nul doute, pour notre Jahviste, ce n'est plus ni un dieu, ni un animal sacré, mais ce serpent vient d'un monde où il était considéré comme un être sacré, comme un être divin.

En quoi consistait cette conception antérieure? Certains ont voulu identifier le mystérieux reptile avec un dragon du chaos primitif, avec Rahab ou Léviathan, ces monstres de désordre et d'orgueil qui, dans le combat des origines, se dressaient contre le Dieu créateur. Mais il existe une différence appréciable entre ces monstres du chaos, personnification des flots tumultueux de l'océan primordial, et le rusé « naḥash » que nous voyons surgir dans le jardin d'Eden, près de l'arbre du savoir.

Il y a d'excellentes raisons de penser que, dans sa forme antérieure, ce serpent n'était pas opposé aux hommes. S'il apparaît désormais dans le récit génésiaque comme l'adversaire de Dieu et de l'humanité, c'est en vertu de la métamorphose que lui a infligée le génie inspiré du Jahviste. Il a emprunté son personnage à un milieu où le serpent était honoré comme la divinité mantique et magique de la vie, de la santé, de la fécondité, de la fertilité, mais il a vigoureusement marqué cet emprunt de son sceau personnel en découronnant cette divinité rivale de Jahvé et en lui assignant dans la narration biblique un rôle qui conduit le reptile détesté à être solennellement maudit.

1. *Le culte du serpent dans l'antiquité.*

Quelques faits choisis parmi beaucoup d'autres suffiront à rappeler que l'antiquité a connu un culte du dieu-serpent, divinité chtonienne, douée de pouvoirs divinatoires et magiques, capable de blesser et de guérir, de perdre et de sauver, de favoriser fécondité et fertilité.

En *Mésopotamie* [52], on connaît le dieu-serpent Nin-gish-zi-da [53], dont le nom signifie, selon les uns, « Seigneur de l'arbre véridique (ou) véritable », selon d'autres, « Seigneur du bois de vie ». On notera, dans l'histoire du dieu-serpent, la relation fréquente, pour ne pas dire constante, entre le serpent et l'arbre.

Nin-gish-zi-da était aussi « Seigneur de la Terre », c'est-à-dire divinité du monde infernal. Il avait pour père un autre dieu chtonien « Nin-azu », ce qui signifie « seigneur médecin ».

Nin-gish-zi-da était associé à Dumu-zi-abzu (le fils véridique de l'apsu), qui sera Tammouz chez les Assyro-Babyloniens et Adonis chez les Phéniciens et les Grecs. Comme ce dernier, il était un dieu de fertilité. On conçoit qu'on ait fait du serpent un dieu de fécondité et de végétation. Dans l'épopée de Gilgamesh — on l'a rappelé plus haut — un serpent ravit à l'infortuné voyageur la plante magique de la vie, la dévore et fait aussitôt peau neuve. Ce phénomène avait accrédité l'idée que le serpent ne mourait pas, mais renouvelait périodiquement sa vie. Animal chtonien, il sortait, croyait-on, des sources fécondantes, en communication avec le sous-sol et l'apsu.

Le patési de Tello-Lagash, Gudéa, avait consacré à Nin-gish-zi-da, son dieu protecteur, un vase à libations, sur lequel sont représentés deux serpents enlacés [54]. Est-ce, comme certains le disent, la fusion de l'élément mâle et de l'élément femelle, principes de vie? En tout cas, ce motif décoratif constitue probablement l'exemplaire le plus ancien d'un symbole qui est encore en honneur aujourd'hui chez les médecins et les pharmaciens.

Sur le vase de Gudéa, les deux serpents sont encadrés par deux dragons ailés, qui maintiennent chacun une hampe à boucle. Ces deux hampes signifient la porte d'un sanctuaire, d'un domaine réservé à la divinité. A ces dragons ailés on a donné une tête de serpent, un corps de serpent, une queue munie d'un dard de scorpion. Les pattes antérieures se terminent par des griffes de fauves et les postérieures par des serres de rapaces.

Sur un cylindre-sceau [55] du même Gudéa, le dieu-serpent Nin-gish-zi-da est représenté comme une divinité barbue portant la tiare à quatre paires de cornes, mais de ses épaules sortent des protomes de dragons ailés, tandis qu'à l'extrémité du motif on voit, s'avançant sur ses quatre pattes, un dragon semblable aux deux porteurs de hampe sur le vase à libations.

Nous avons ainsi sous les yeux les étapes franchies par le serpent pour devenir une divinité anthropomorphe : serpents enlacés, dragon passant sur quatre pattes, dragon debout portant la hampe, enfin divinité barbue avec des protomes de dragons lui sortant des épaules.

---

52. Sur les représentations du serpent en Mésopotamie, cfr E. D. Van Buren, *The fauna of ancient Mesopotamia as represented in art,* dans les *Analecta Orientalia,* 18, Rome, 1939, n° 39, p. 97-101.

53. Sur le dieu Ningishzida, cfr Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie, « Mana », Introduction à l'histoire des religions,* Paris, 1945, p. 119-121.

54. *Encyclopédie photographique de l'art, Le Musée du Louvre,* I, Paris, 1935, p. 224. — *Ibidem,* p. 223,B, voir le couvercle de lampe représentant deux serpents enlacés, emblème de Ningishzida. — Description du vase de Gudéa, dans G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale,* II, 1931, p. 744-746.

55. Représentation et description du cylindre-sceau de Gudéa, dans G. Contenau, *Manuel d'archéol. orient.,* II, 1931, fig. 535 et p. 754-755.

Le dragon ailé sur quatre pattes est un motif qui se retrouvera à Babylone, où, avec le lion et le taureau, il protégera par sa puissance magique les portes d'Ishtar. On l'appellera « mush-rushshu » (serpent rouge) [56].

L'*Egypte* a connu de multiples représentations du dieu-serpent. Sous le nom de Renenet en égyptien et de Thermouthis en grec est désignée une déesse de fertilité, figurée comme un serpent ou comme une femme à tête de serpent. Elle présidait à la moisson et aux vendanges. Elle s'occupait de la nutrition des enfants et était associée aux déesses protégeant les naissances. Les vêtements étaient un don de sa main. Sa sollicitude s'étendait à tous les domaines où, avec le dieu Shaï (en grec Psais), elle était la personnification de la bénédiction et du bonheur [57].

Une autre divinité serpent, Nehebkaou, présente une certaine similitude avec la précédente. On lui attribuait le renouveau de vie que provoquaient annuellement les crues et les inondations fécondantes du Nil. Les papyrus magiques la présentent comme une divinité protectrice [58].

Il a existé aussi un dieu-serpent auquel on donnait le nom significatif de « Pa-neb-ankh » (le Seigneur de la vie). On recourait à lui pour obtenir santé et longue vie [59].

Si le serpent apparaît dans plus d'un texte égyptien comme un animal redoutable contre lequel on cherchait des moyens de défense, on désirait aussi utiliser sa puissance. Au chapitre LXXXVII du livre des Morts, le défunt prononce les paroles magiques qui doivent opérer sa métamorphose en serpent. Il pourra ainsi se glisser dans les régions les plus éloignées de la terre, renaître, rester jeune, comme le serpent qui, chaque année, fait peau neuve [60].

Sous des formes à peine différentes, l'Egypte considérait le dieu-serpent comme possédant les mêmes attributs que ceux qu'on lui accordait en Mésopotamie.

Dans le *panthéon suméro-accadien*, se trouvaient associés les dieux de fertilité Dumu-zi-abzu et Nin-gish-zi-da. Dans le mythe d'Adapa [61], ce sont ces deux divinités qui montent la garde à la porte du dieu du ciel, Anou. Dans le *panthéon phénicien*, on trouvait réunis de même Adonis et Eshmun [62]. Adonis étant la forme phénicienne de Dumu-zi-abzu (Tammouz), il est vraisemblable qu'on retrouvait dans Eshmun un correspondant du dieu-serpent Nin-gish-zi-da. A l'instar de leurs ancêtres sumériens, Adonis et Eshmun étaient des dieux de fertilité, renaissant chaque année avec la nature entière.

---

56. Représentation en couleurs du dragon de la porte d'Ishtar, dans Koldewey, *Das Wieder Erstehende Babylon*, Leipzig, 1913, fig. 31, entre p. 46 et 47.

57. Article « Thermuthis » dans H. Bonnet, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, p. 803-804. — *Ibidem*, p. 329, représentation d'Isis-Thermuthis sous la forme d'un buste de femme prolongé par un corps de reptile (Desinit in piscem mulier formosa superne). — Le couple Shaï et Renenet sont les divinités de la fortune, comme Gad et Meni chez les Syriens (cfr Isaïe, LXV, 11, et la note de Condamin, *in h.l.*).

58. Article « Nehebkau » dans H. Bonnet, *Reallexikon...*, p. 510 s.

59. Sur « Pa-neb-ankh » (ou « Pe-neb-onech »), cfr Spiegelberg, dans *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 62, p. 38. — Bonnet, *Reallexikon...*, article « Schlange », p. 681-684.

60. W. Budge, *The Book of the Dead*, Londres, 1923, p. 277 s.

61. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 148-161; Gressmann, *Altorientalische Texte zum A.T.*, 2e édit., 1926, p. 143-146; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the O.T.*, Princeton, 1950, p. 101-103.

62. W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun, Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter*, Leipzig, 1911.

Si Eshmun correspondait au dieu-serpent Nin-gish-zi-da, il est certain qu'il a été identifié avec le dieu grec Asklepios, lequel était primitivement un dieu-serpent. Il y a donc de fortes raisons de penser que l'Eshmun phénicien était aussi dans sa forme première un dieu-serpent.

De Phénicie, le culte d'Eshmun était parvenu à Carthage (« ville neuve »), colonie phénicienne [63]. De là, il était passé en Sardaigne, où l'on a retrouvé la plus ancienne attestation de l'identité Eshmun-Asklepios-Aesculapius. Il s'agit d'une inscription trilingue (punique, grec, latin) sur la base d'un autel votif offert à Eshmun par un certain Cléon qui avait obtenu du dieu sa guérison [64].

Si le culte du dieu-serpent a connu une large diffusion en Orient, il n'a pas été moins célèbre en Occident.

En *Grèce* d'abord, le médecin divin a possédé de nombreux sanctuaires réputés. Nous n'en ferons pas le catalogue exhaustif; nous nous contenterons de citer quelques « asklepieia » plus célèbres [65].

Il en était un dans l'*île de Cos,* dont parle, au troisième siècle avant notre ère, le poète grec Hérondas, peut-être originaire de cette île. Dans son IV[e] Mime, Hérondas met en scène un groupe de femmes qui vont, dès le matin, faire une visite au sanctuaire d'Asklepios. Après avoir déposé un ex-voto pour une guérison obtenue et offert un coq pour le sacrifice, les visiteuses donnent ordre à une servante qui les accompagne d'aller, en un religieux silence, jeter dans le trou du serpent le gâteau d'offrande [66]. On a supposé qu'il s'agissait de mettre dans le « trésor » du temple, surmonté par un serpent de bronze, une obole censée être un gâteau pour le reptile consacré au dieu de la santé. Le couvercle d'un tronc pour offrandes découvert dans le temple d'Esculape à Ptolémaïs d'Egypte viendrait confirmer cette interprétation. Les circonvolutions du serpent constituent la surface ronde formant couvercle; la tête du reptile se dresse, gueule ouverte, pour recevoir les offrandes. Cette pièce en granit noir est du deuxième siècle de notre ère [67]. Mais, quelques siècles plus tôt, au temps d'Hérondas, il est très possible que des serpents vivants aient eu leur domicile dans le sanctuaire : dans ce cas, le « pelanos » du texte d'Hérondas désignerait, non pas une monnaie mince et plate, une obole, mais un vrai gâteau [68].

Athènes possédait aussi, au sud de l'Acropole, son temple d'Asklepios, avec le dortoir pour l'incubation, procédé courant dans le culte de ce dieu. Dans sa comédie intitulée « Ploutos », Aristophane donne une description très vivante d'une nuit passée dans le domaine du dieu. Les malades, couchés dans l'« Abaton » (c'est le nom du dortoir sacré), attendent dans le sommeil et l'obscurité de la nuit que le dieu-médecin fasse sa ronde et daigne s'intéresser à leur sort. Il paraît enfin, suivi de ses filles Iaso (la guérisseuse) et Panacée (celle qui guérit tout). Arrivé devant Ploutos aveugle, le dieu siffle et du temple s'élancent deux serpents d'une taille prodigieuse qui se mettent à lécher Ploutos

63. Sur le culte d'Eshmun à Carthage et en Afrique, cfr St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord,* t. IV, La civilisation carthaginoise, 2[e] édit., Paris, 1929, p. 314-324.

64. *Corpus Inscriptionum Semiticarum,* t. I, n° 143.

65. Ch. Kerényi, *Le médecin divin, Promenades mythologiques aux sanctuaires d'Asclépios,* Bâle, 1948.

66. Hérondas, *Mimes,* Collection des Universités de France, Paris, 1928, p. 65-71 : Mime IV : Les femmes au temple d'Asclépios pour l'ex-voto et le sacrifice.

67. Et. Drioton et Et. Sved, *Art Egyptien,* Photographie n° 143, p. 153 : Couvercle d'un tronc pour offrandes dans le temple d'Esculape à Ptolémaïs. — Granit noir, II[e] siècle ap. J.C. — Musée du Caire.

68. « Pelanos » signifie « gâteau de sacrifice », mais aussi « monnaie mince et plate » : Boisacq, *Dictionnaire étymologique,* p. 759 s.

autour des paupières et aussitôt la vue lui est rendue. Après quoi, le dieu et les serpents disparaissent dans le temple (*Ploutos,* vv. 653-748).

Pour littéraire que soit le témoignage du grand comique athénien, il prouve néanmoins qu'au début du quatrième siècle avant Jésus-Christ, on était loin d'avoir perdu le souvenir d'une tradition plus de deux fois millénaire, laquelle voyait dans le serpent un animal sacré doué d'une puissance magique pour la guérison et la vie. Au sujet de la scène de guérison dont « Ploutos » est l'heureux bénéficiaire, un commentateur note : « Asclépios était toujours accompagné d'un serpent joufflu, sorte de reptile tout à fait inoffensif (cfr Elien, *Hist. Anim.,* VIII, 12) ; très souvent même il prenait la figure du serpent pour se montrer aux hommes » [69]. Il serait plus exact de dire que c'était l'antique dieu-serpent qui avait pris la figure d'un homme, mais qu'on n'avait pas perdu le souvenir de sa forme primitive. Le témoignage d'Aristophane semble confirmer que des serpents vivants continuaient à jouer un rôle dans les sanctuaires du dieu-médecin.

Le plus fréquenté des sanctuaires d'Asklepios en Grèce était celui d'*Epidaure* en Argolide [70]. Les stèles retrouvées dans les fouilles conservent le souvenir des prodiges de guérison que l'on attribuait à cette divinité, dont la culture grecque avait réussi à faire « le dieu compatissant et humain, le dieu qui aime le plus l'humanité » [71]. On a noté qu'avant Asklepios aucun dieu n'avait été caractérisé d'une manière précise comme bienfaiteur des hommes. On a même été jusqu'à dire que, pendant la période païenne postérieure, le dieu Asklepios fut presque le pendant du Christ lui-même [72]. Si le dieu-serpent fut le rival de Jahvé dans l'Ancien Testament, faut-il s'étonner qu'il ait été celui du Christ dans le Nouveau?

La réputation du dieu guérisseur d'Epidaure s'étendit au loin. Un certain Archias de Pergame, en Asie-Mineure, s'était cassé la jambe, tandis qu'il chassait dans le Pindasos, au nord de la ville. Comme les médecins de Pergame ne parvenaient pas à le guérir, il se fit transporter à Epidaure, où le dieu répondit pleinement à ses vœux. De retour dans son pays, Archias établit près de Pergame, au sud-ouest de la ville, un « asklepieion » [73]. Telle fut, au quatrième siècle avant notre ère, l'origine de ce sanctuaire qui devait devenir, surtout au début de l'ère chrétienne, un des endroits les plus célèbres du monde antique.

En Grèce — on vient de le rappeler —, le dieu-serpent s'était anthropomorphisé au point d'être devenu simplement, comme on l'a écrit, « un brave homme [74] » : dès le quatrième siècle, nombreuses sont les représentations d'Asklepios (bas-reliefs et statues) sous les apparences d'un dieu semblable à Zeus ou au

---

69. Coulon-Van Daele, *Aristophane,* t. V, Collection des Universités de France, Paris, 1930, p. 122, note 2.

70. A. Defrasse et H. Lechat, *Epidaure, Restauration et description des principaux monuments du sanctuaire d'Asclépios,* Paris, 1895.

71. *Aelius Aristide,* édit. Dinsdorf, t. I, p. 409 et 411. — Les textes relatifs à Asclépios ont été réunis avec une traduction anglaise dans E. J. et L. Edelstein, *Asclepius, A Collection and Interpretation of the Testimonies,* I, Baltimore, 1945.

72. L. Farnell, *The Paradox of Prometheus,* dans *Journal of hellenic Studies,* 53, 1953, p. 45.

73. Th. Wiegand, *Zweiter Bericht über die Ausgrabungen in Pergamon 1928-32 : Das Asklepieion* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1932, Phil.-Hist. Klasse, Nr 5), Berlin, 1932.

74. « La popularité du dieu d'Epidaure devait être grande parmi les gens de petite condition et de beaucoup de foi, plus grande même que celle de ses supérieurs en divinité qui trônaient à Delphes, à Olympie, à Argos ; popularité justement acquise et qui s'explique d'un mot : ce dieu était un brave homme » (H. Lechat, *Epidaure, Restauration,* p. 160).

bel Apollon [75]. Cependant, en souvenir de son origine première, le dieu tient en main la branche noueuse à laquelle s'enroule un serpent.

Par contre, à *Pergame,* la divinité a gardé sa forme animale. On le constate sur les monnaies et les médailles où le dieu de Pergame est figuré comme un long reptile enlaçant le tronc d'un arbre sacré [76]. Il redevient ici ce qu'il était à l'époque sumérienne sous le nom de « Seigneur de l'arbre véridique » (Nin-gish-zi-da).

Dans un motif qui associe Dionysos et Asklepios, des « cistophores », pièces de monnaie portant l'empreinte d'une corbeille, représentent, à l'avers, un serpent dont le corps se dresse à demi en dehors du ciste entr'ouvert de Dionysos et, au revers, deux serpents enlacés autour d'un étui renfermant un arc [77].

Si l'on considère que le culte d'Asklepios est venu d'Epidaure à Pergame au IV^e^ siècle avant notre ère, il faudra conclure qu'en Argolide, région éloignée du Péloponèse, l'humanisation du dieu-serpent avait été moins rapide qu'en d'autres centres grecs.

On s'est demandé si c'était le culte du serpent à Pergame que visait l'auteur de l'Apocalypse, quand il déclarait dans sa lettre à l'Eglise de cette ville : « Là où tu demeures est le trône de Satan » et quand il affirmait que la région de Pergame était « le pays de Satan » (*Apoc.,* II, 13). Il est bien vrai qu'à deux reprises, dans l'*Apoc.,* XII, 9 et XX, 2, le dragon, le serpent ancien est identifié formellement avec le diable et Satan. Il est donc possible que ce soit le culte idolâtrique du serpent que vise le voyant de Patmos, mais il est plus probable qu'il s'en prend à l'ensemble des cultes païens dont la grande cité était le théâtre et, par-dessus tout, au culte des empereurs divinisés [78].

Si au IV^e^ siècle Asklepios avait passé la mer pour aller s'installer à Pergame, au début du III^e^ siècle il entreprenait un bien plus long voyage et allait élire domicile dans l'île du Tibre à *Rome* [79]. On place cet événement vers 291 avant notre ère. C'est de Rome que le culte d'Asklepios-Esculape se propagera pour se répandre dans tout l'empire romain.

Le voyage accompli par le dieu, depuis Epidaure jusqu'à Rome, et son installation dans l'île tibérine sont racontés par le poète latin Ovide, au livre XV^e^ des Métamorphoses. Voici la description du dieu apparaissant sous sa forme de serpent, dans le temple d'Epidaure :

« Ils avaient à peine fini de parler que le dieu, sous la forme d'un serpent doré portant une haute crête, s'annonce par un sifflement; à son arrivée, la statue, l'autel, la porte, le pavé de marbre, le faîte revêtu d'or, tout est ébranlé; il se dresse au milieu de l'édifice et promène autour de lui des regards étincelants. La foule est saisie de frayeur; le prêtre, dont la vénérable chevelure est ceinte d'une bandelette blanche, a reconnu la divinité; il s'écrie : Voici le dieu, voici le dieu; que vos pensées, que vos langues me secondent, ô vous tous qui êtes ici présents. Puisse ton apparition, ô dieu tout-puissant, être pour nous un heureux présage. Protège les peuples qui honorent tes autels » [80].

---

75. Riche collection des représentations d'Asklepios dans Ch. Kerényi, *Le médecin divin.*

76. W. M. Ramsay, *The letters to the seven Churches of Asia,* Londres, 1904, p. 285, fig. 23 : Caracalla adorant le dieu-serpent de Pergame.

77. W. M. Ramsay, *The letters...,* p. 287, fig. 24 : avers d'un cistophore où est représenté un serpent sortant de la « cista mystica » de Dionysos; p. 288, fig. 25 : revers du même avec les serpents et l'étui d'un arc.

78. H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John,* Londres, 1907, p. 34-35, note 13.

79. Sur le culte d'Esculape dans l'île du Tibre, cfr Ch. Kerényi, *Le médecin divin, Asclépios à Rome,* p. 9-22; M. Besnier, *L'île tibérine dans l'antiquité,* Paris, 1902.

80. Traduction G. Lafaye, *Ovide, Les métamorphoses,* Collection des Universités de France, t. I-III, Paris, 1928-30.

Selon le poète latin, à la recherche d'intéressantes métamorphoses, cette apparition du dieu sous forme de serpent avait été annoncée par Asklepios lui-même, quand il s'était manifesté en songe à Q. Ogulnius, chef de l'ambassade romaine venue à Epidaure pour supplier le médecin divin de sauver Rome de l'horrible contagion qui la désolait. Le dieu s'était dressé, durant la nuit, devant le lit d'Ogulnius, comme il avait coutume de le faire pour les malades qui venaient dormir dans l'Asklepieion. Sa main gauche tenait le bâton rustique sur lequel s'enroulait un serpent. Sa droite caressait sa longue barbe. D'une voix calme, il prononça ces mots : « Ne crains rien; je viendrai et je quitterai mon image; regarde seulement ce serpent qui entoure mon bâton de ses nœuds : considère-le avec attention pour pouvoir le reconnaître. Je prendrai sa forme, mais je serai plus grand; tu me verras cette haute taille qui convient aux corps divins quand ils se métamorphosent » (Ovide, *Les Métamorphoses,* livre XV, vv. 622-745).

2. *Le culte du serpent sur la terre de Canaan.*

Les quelques renseignements glanés çà et là sur le culte du dieu-serpent dans l'antiquité montrent à quel point il était répandu à travers le temps comme à travers l'espace. On doit donc s'attendre à retrouver ce culte pratiqué également sur la terre de Canaan.

Les fouilles américaines faites à *Beisan* en Palestine, entre les années 1921 et 1927, ont révélé que cette antique cité, occupée par les Egyptiens dès 1479 avant notre ère, avait été le centre d'un culte intense en l'honneur d'une déesse serpent [81].

Tout d'abord, le nom de Beisan, en hébreu Beth-Shean ou Beth-Shan, vient très probablement du fait qu'il existait en cet endroit un sanctuaire archaïque en l'honneur de la déesse-serpent Saḫan ou Shaḫan [82]. Dans le panthéon babylonien, cette divinité était invoquée spécialement comme source de vie, principe de santé, dispensatrice de bien-être et de bonheur dans le monde [83]. On a suggéré que le nom cananéen-hébreu « naḫash » (serpent) pourrait bien être la transposition phonétique de « shaḫan » [84], tout comme l'arabe « ḫanash » est considéré comme une autre transposition de « naḫash » [85]. Quant à la transformation de « Shaḫan » en « Shean » ou « Shan » dans le nom hébreu de la ville, elle s'expliquerait par la forme babylonienne « Sha-an » qui figure comme nom de divinité dans une ancienne lettre babylonienne [86].

Parmi les constructions dont les fouilles ont exhumé les vestiges, il y avait à Beisan deux temples jumeaux, l'un au sud, dédié au Baal cananéen de la

81. A. Legendre, *Bethsan,* dans le *Dict. de la Bible,* t. I, 1891, col. 1738-1744; Barrois, *Beisan,* dans le *Supplém. au Dict.,* t. I, 1928, col. 950-956

82. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien,* II, 36.

83. « L'antique Saḫan mésopotamienne étant une déesse tutélaire de la santé, on voit que l'Eshmoun phénicien et l'Asclépios grec, dieux guérisseurs qui ont le serpent pour symbole, ont de très vieux antécédents » (H. Vincent, dans *R.B.,* 1928, p. 137, note 4).

84. *R.B.,* 1928, p. 542.

85. Dans une étude sur le djinn-serpent dans l'Afrique du Nord, l'auteur considère le terme « ḫanesh » (serpent) comme l'anagramme du mot hébreu « naḫash ». A côté du terme « ḫanesh » se serait maintenu un vieux terme arabe dialectal « naḫash » (serpent) que l'on retrouverait dans l'appellation « ʿAïn naḫash » qui signifierait non pas « source du cuivre », mais « source du serpent » (*En Terre d'Islam,* 1947, p. 100).

86. L'intermédiaire entre Shaḫan et Shean (Shân) serait le dieu Sha-an qui figure dans une ancienne lettre babylonienne : « Que le dieu Shamash et ton dieu, le dieu Sha-an, te fassent vivre » (*Cuneiform texts,* II, pl. 49, ligne 4 s.) : signalé par Dhorme à Vincent (cfr *R.B.,* 1928, p. 138, note 1).

cité, Resheph-Mikal, l'autre au nord, consacré à la déesse parèdre. Une stèle retrouvée sur place et portant une inscription en hiéroglyphes nous apprend que cette déesse n'était autre que « 'Anat » (celle qui exauce), « la dame du ciel et la régente de tous les dieux [87] ».

La déesse Anat est aujourd'hui bien connue dans le panthéon des peuples sémitiques de l'ouest. Sans doute est-elle d'origine cananéenne ou amorréenne. Dès les temps les plus reculés, elle était honorée à Byblos et à Ras-Shamra. Nous apprenons par Jérémie que dans les villes de Juda et les rues de Jérusalem, avant les temps de l'exil, les femmes offraient à la reine du ciel — c'est-à-dire la déesse Anat — l'encens, les libations et les gâteaux à son effigie. C'est encore Anat que l'on retrouve à Eléphantine où elle était honorée dans la colonie judéo-araméenne. Il est difficile d'échapper à l'impression qu'elle était devenue là une déesse parèdre de Jahô [88].

Il semble bien qu'à Beisan Anat ait été identifiée avec Astarté [89] : au temps où la cité était occupée par les Philistins, les livres de Samuel [90] font mention du temple d'Astarté où furent déposées les armes de Saül tué sur les monts de Gelboé : il s'agit manifestement du temple connu comme celui d'Anat sous l'occupation égyptienne. Peut-être Anat avait-elle d'abord absorbé l'antique déesse babylonienne Shaḫan [91].

Que la déesse de Beisan fût Shaḫan, Anat ou Astarté, sa relation avec le serpent est prouvée par les objets cultuels retrouvés dans son temple. C'est d'abord une série de cylindres évasés par le bas et munis d'un col orné de moulures. Près du sommet, on a ménagé deux anses latérales, sur lesquelles sont posés deux oiseaux en ronde-bosse. Dans la paroi, on a percé des lucarnes. Des serpents enroulés autour du vase semblent vouloir pénétrer à l'intérieur par les ouvertures. Ces vases étaient sans doute destinés à contenir des fleurs ou servaient pour les libations [92].

On a aussi découvert des maisonnettes en argile à deux ou trois étages. Aux fenêtres apparaissent des oiseaux et des personnages. Parmi ces derniers, une femme nue occupe la place principale. Des serpents grimpent dans sa direction, tandis que sur la paroi passe un lion [93].

Dans le temple d'Ishtar à Ashshur (daté d'environ 3.000 avant notre ère), on a retrouvé la même association de vases cylindriques et de maisonnettes d'argile, avec la même décoration de serpents grimpants et d'oiseaux [94]. La similitude du mobilier cultuel corrobore la conclusion que le temple de Beisan où l'on a retrouvé ces objets était bien un temple d'Anat-Astarté.

On a proposé de voir dans le serpent, le lion et la colombe, les emblèmes correspondant aux différents caractères de la déesse. Le serpent serait par excellence le symbole de la divinité chtonienne. La colombe signifierait ce qu'il

---

87. L. H. Vincent, O.P., *Le Ba'al cananéen de Beisan et sa parèdre,* dans *R.B.,* 1928, p. 512-543.

88. Etude exhaustive sur la déesse Anat par A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine,* Paris, 1937 : cfr index alphabétique sub verbo « Anat », p. 695 s.

89. « Sur une stèle, une déesse vêtue à l'égyptienne et tenant la croix ansée n'est autre que l'Astarté cananéenne, comme l'indique son nom d'Anat « Reine du ciel et Dame de tous les dieux » (*Supplém. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 952).

90. *I Samuel,* XXXI, 10.

91. Le R. P. Vincent, O.P., estimait que la documentation plastique retrouvée à Beisan autorisait à chercher dans Anat un succédané cananéen de la mystérieuse Shaḫan babylonienne (*R.B.,* 1928, p. 542).

92. Représentation d'un de ces cylindres : *Supplém. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 952, fig. 55.

93. Représentation d'une maisonnette, *ibidem,* col. 953, fig. 56.

94. W. Andrae, *Die archäischen Ischtar-Tempeln in Assur,* 1922, p. 36 s.

y a de plus élevé dans le caractère de la déesse [95]. Rappelons qu'à Babylone, à l'époque néo-babylonienne, la porte d'Ishtar était décorée par des frises alternantes de taureaux, de lions et de « serpents rouges » ou dragons.

On a retrouvé à Beisan un autre indice du culte d'une déesse-serpent : ce sont des plaquettes de terre cuite représentant des serpents dressés sur leur queue, à la manière de l'uraeus égyptien. Sur une de ces plaquettes, le reptile étale une poitrine de femme avec une coupe modelée au-dessous des seins comme pour recueillir le lait [96]. L'idée de la divinité fécondante et nourricière associée à cette forme de serpent caractérise le reptile comme divin.

De ces divers objets provenant des fouilles de Beisan on rapprochera une découverte faite à *Tell-Beit-Mirsim* (*Debir*), au sud de la Palestine, à mi-chemin entre Hébron et Bersabée. Il s'agit de la moitié inférieure d'une stèle qui mesure dans son état actuel trente-cinq centimètres de largeur sur cinquante-cinq de hauteur [97]. On y voit, se détachant en bas-relief, la partie inférieure, conservée à partir de la ceinture, d'un être humain debout, vu de profil, vêtu d'une tunique étroite d'où sortent les pieds nus. Un serpent de grande dimension enlace en une double circonvolution les jambes du personnage, une divinité sans doute, sans qu'on puisse déterminer si c'est un dieu ou une déesse. La tête du reptile est repliée contre le genou gauche, tandis que l'extrémité de la queue touche le bas du vêtement, derrière le pied gauche avancé. Cette pièce intéressante se situe entre 1600 et 1500 avant notre ère. On n'a pas manqué de comparer ce relief à la déesse aux serpents retrouvée à l'île de Crète [98].

Au relief de Beit-Mirsim on ajoutera le serpent de bronze découvert dans les fouilles de *Gézer*. Il est de l'époque israélite (1100-900 avant J.-C.) [99].

3. *Le serpent d'airain dans la Bible.*

Il faut donc reconnaître que le culte du serpent a existé en Canaan comme dans tous les pays voisins. Cette constatation aide à comprendre les textes de la Bible qui nous parlent du serpent d'airain [100].

Le deuxième livre des Rois, XVIII, 1-5, fait l'éloge du roi Ezéchias lequel, mettant sa confiance uniquement en Jahvé, fit tout ce qui était agréable au Dieu d'Israël : il supprima les hauts lieux, brisa

---

95. G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, t. II, Paris, 1931, p. 1049.

96. Photographie d'une de ces plaquettes : *R.B.*, 1928, p. 128, Planche X, n° 4 (à retourner sens dessus dessous : *R.B.*, 1928, p. 542, note 1). — Dessin de la même plaquette : Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, t. II, 1953, p. 373, fig. 323.

97. Description et photographie de la stèle : *R.B.*, 1929, p. 105 s. et Planche III, face à p. 104. — Dessin de la stèle Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, t. II, p. 373, fig. 323 : « la déesse au serpent ». — Interprétation réservée : G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, t. II, 1931, p. 1045-1047.

98. Trois serpents s'enroulent autour du corps de la déesse qui se caractérise comme la maîtresse de la vie et de la mort. — Gressmann, *Altorientalische Bilder zum A.T.*, 1927, fig. 671.

99. Sur les fouilles de Gézer, cfr Speleers, *Les fouilles en Asie antérieure*, 1928, p. 167-172. — Le serpent de bronze de 17 centimètres de long a été trouvé à proximité des pierres dressées : cfr Gressmann, *Altoriental. Bilder zum A.T.*, 1927, fig. 398.

100. « Le serpent d'airain (*Nomb.*, XXI, 6-9; *II Rois*, XVIII, 4) reflète évidemment aussi quelque trait de la pratique religieuse cananéenne mais vivifié par une croyance tout autre » (L. H. Vincent, dans *R.B.*, 1928, p. 137-138, note 4).

les stèles, coupa les pieux sacrés et mit en pièces le serpent de bronze qu'on appelait Neḫushtan.

« Serpent de bronze » se disant en hébreu « neḫash han-neḫoshet », on a remarqué que le nom propre « Neḫushtan » évoquait à la fois l'idée de l'animal représenté : « naḫash » (serpent) et celle du métal dans lequel l'objet était coulé : « neḫoshet » (bronze), mais cette remarque ne résout pas le problème de l'étymologie de ce nom propre, qui ne peut pas provenir à la fois de « naḫash » et de « neḫoshet ». Vient-il du premier ou du second? Les avis sont partagés.

Le livre des Rois nous apprend que, jusqu'au jour où Ezéchias brisa ce serpent de bronze, les Israélites lui rendaient un culte, lui offraient de l'encens et des sacrifices. C'est la raison pour laquelle Ezéchias n'hésita pas à le détruire, tout comme il détruisit les pierres dressées et les ashéras. Dans ce zèle pour l'extirpation de l'idolâtrie, Ezéchias, selon l'hagiographe sacré, ne s'arrêta pas devant le fait que ce serpent avait été fabriqué par Moïse.

L'image passait donc pour être celle que Moïse avait faite au désert, selon le récit conservé par le livre des Nombres, XXI, 4-9. Les Israélites ayant perdu patience et parlant contre Dieu et contre Moïse, Dieu envoya pour les châtier des serpents appelés « seraphim ». Peut-être l'auteur de cette notice avait-il en vue des « dragons ailés » qui hantaient, racontait-on, le désert du sud de Juda. Le peuple s'étant repenti, Moïse intercéda en sa faveur et Dieu lui dit : « Fabrique-toi un « saraph » et place-le sur une hampe. Quiconque aura été mordu et le regardera, sera guéri ». Moïse fabriqua donc un serpent d'airain (neḫash neḫoshet) qu'il plaça sur une hampe. Si quelqu'un était mordu par un serpent, il regardait le serpent d'airain et il était guéri.

Il est intéressant de constater que, jusqu'à un certain point, nous avons ici l'application d'un principe que l'on retrouve énoncé dans un antique oracle en faveur de Télèphe blessé par Achille : « Ho trôsas kai iasetai » (Celui qui a fait la blessure sera celui qui la guérira) [101].

On attribue généralement le récit des Nombres concernant les « seraphim » à la source élohiste. Il a manifestement pour but de légitimer un culte du serpent d'airain qui existait en Palestine au moment où l'Elohiste rédigeait son histoire.

L'auteur de la *Sag.*, XVI, 5-15, qui connaissait (cfr *Sag.*, XV, 13) le culte dont on entourait le serpent en Egypte, en Grèce et à Rome, et qui savait parfaitement qu'à son époque les peuples païens voyaient dans le serpent un dieu de la vie et de la mort, de la santé et de la guérison, s'est employé, dans le commentaire qu'il consacre à l'épisode du serpent d'airain, à mettre en relief une interprétation orthodoxe de cet événement.

101. Paroemiographi II, 736, 28 : Preller-Robert : *Griech. Myth.*, II, 3, 1139, 2 — (cité par Kerényi, *Le médecin divin*, p. 12).

Il souligne que ceux qui regardaient le serpent fabriqué par Moïse étaient sauvés, non par la chose qu'ils contemplaient (dia to theôroumenon, au neutre), mais par Dieu, l'universel Sauveur (dia se, ton pantôn sôtêra). Le serpent d'airain n'était là que comme un « sumbolon sôtêrias » (un symbole de salut) et pour rappeler à Israël le commandement de la Loi de Jahvé.

D'autre part, l'événement devait prouver aux ennemis d'Israël, qui n'avaient aucun remède contre les morsures des sauterelles et des mouches, que Jahvé seul était capable de délivrer de tout mal, puisqu'il guérissait les siens, même de la morsure des dragons venimeux. L'hagiographe insiste sur le fait que ceux qui avaient été mordus n'étaient pas soignés avec une herbe médicinale quelconque (botanê) ou par l'application d'un cataplasme émollient (malagma), mais l'unique remède était le Logos du Seigneur, sa parole toute-puissante, « celle qui guérit tout » (ho sos logos ho panta iômenos). Et le commentaire se termine par une doxologie à la gloire de celui qui seul est maître de la vie et de la mort, qui seul fait descendre aux portes de l'Hadès et en ramène. C'est là une puissance qui n'appartient qu'à Dieu. L'homme peut bien, dans sa méchanceté, donner la mort ; il n'est pas en son pouvoir de rendre le souffle une fois parti, ni de délivrer l'âme que l'Hadès a reçue. On n'échappe pas à la main du Tout-Puissant.

On comprendra mieux la pertinence de ces dernières affirmations, si l'on songe au rôle que l'on attribuait au serpent comme divinité chtonienne, dispensateur de la vie et de la santé, maître du séjour des morts. Il existait en Egypte une déesse-serpent connue sous le nom de Merit-Seger (ou Meresger) [102] : « celle qui aime le silence », déesse protectrice des morts. En Egypte comme en Grèce, on croyait que les morts, sous forme de serpents, remontaient des régions infernales et venaient, ainsi métamorphosés, prendre part aux libations qui leur étaient offertes [103].

Le serpent d'airain est surtout connu par la comparaison du quatrième Evangile : « De même que Moïse éleva le serpent dans le désert, de même il faut que le Fils de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle » (Jean, III, 14-15). L'auteur de cette comparaison se rappelle le récit des Nombres et le commentaire qu'en avait donné la Sagesse. L'épilogue de l'histoire de « Neḫustan », lors de la réforme d'Ezéchias, reste en dehors de l'horizon du quatrième évangéliste.

---

102. Bonnet, *Reallexikon der Ägypt. Religionsgeschichte*, p. 455 s. : Meresger (ou Merit-Seger).

103. E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen, 1913, p. 40 s. — L'auteur donne (fig. 31) la reproduction d'un vase qui offre une grande ressemblance avec les cylindres évasés retrouvés à Beisan, mais il interprète les deux serpents grimpant sur le vase comme des morts métamorphosés en serpents pour venir participer aux libations. Cfr le chapitre LXXXVII du livre des morts cité plus haut.

Les livres des Nombres et de la Sagesse ont fait de louables efforts pour donner une signification orthodoxe à la présence en Israël du serpent d'airain. Mais ce culte avait de trop profondes racines dans les religions de fécondité et de fertilité, en particulier sur la terre de Canaan, pour ne pas être et rester un culte idolâtrique du dieu-serpent.

C'est ce qui explique que, sous l'influence probable du grand prophète Isaïe, le roi Ezéchias mit en morceaux le fétiche de bronze, avec l'ardeur qu'il mit à renverser les stèles et à arracher les pieux sacrés, autres symboles des cultes de fécondité.

Les réformes de ce genre se renouvelèrent plusieurs fois au cours de l'histoire d'Israël; continuellement le peuple se laissait entraîner vers l'idolâtrie, la divination et la magie, si bien que le Cardinal Meignan a pu résumer l'histoire du prophétisme dans cette formule aussi vraie qu'elle est concise : « Quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie » [104].

4. *Le serpent de la Genèse : l'animal maudit.*

Cette propension à la prostitution, comme disaient les prophètes, cette tendance à se détourner du seul vrai Dieu, du seul vrai Maître de la vie et de la mort, de la fécondité et de la fertilité, pour se tourner vers d'autres dieux, pour chercher dans des techniques mystérieuses à dominer les événements et les choses, telle est, selon la doctrine de notre Jahviste, l'attitude fondamentale qui se retrouve à l'aurore de l'histoire humaine.

« Vous serez comme Dieu » : cette parole tentatrice a trouvé dans le cœur des premiers êtres humains un écho profond. A la voix du serpent, le séducteur par excellence, l'homme et la femme ont posé pour la première fois dans l'histoire de l'humanité l'acte d'orgueil et de désobéissance que leurs descendants n'imiteraient que trop souvent dans la suite des temps.

Ils n'ont pas cru à la parole du Dieu de vérité, leur Créateur et leur Père, qui les avait solennellement avertis que la mort serait leur châtiment, s'ils touchaient à l'arbre interdit. Ils ont préféré croire à la parole du reptile tentateur en qui ils ont voulu voir une divinité magique de la vie, du bonheur. Ils ont cru que Jahvé leur avait menti, mais que le serpent, l'animal qui ne connaît pas la mort, qui se moque de la mort, disait vrai quand il leur affirmait qu'ils ne mourraient pas, mais qu'ils seraient comme Dieu, capables de tout, maîtres de leur destin.

Entraînés par le serpent, ils sont tombés, d'une manière tragiquement coupable, dans la plus lamentable des méprises. Ils ont tourné

104. Card. Meignan, *Les prophètes d'Israël, quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie*, Paris, 1892.

le dos à l'arbre de vie que, dans sa générosité, Dieu avait planté dans le jardin pour mettre à leur disposition un aliment d'immortalité. Ils ont tourné le dos au Dieu vivant et ont prétendu s'emparer de l'arbre du savoir, dans le fol espoir de devenir comme Dieu.

Cette conduite est caractérisée d'un mot par la tragédie grecque; c'est l'« hybris », la démesure par laquelle l'homme, oubliant sa condition, veut s'égaler aux Immortels. Dans les *Perses* d'Eschyle (vv. 821-822), les conséquences de ce crime sont dépeintes en un remarquable raccourci : « Après l'éclat de ses fleurs, l'orgueil donne ses fruits : les épis du malheur. On en récolte une abondante moisson de larmes ».

Le Jahviste pensait comme le grand tragique grec. Quand il établissait le bilan du drame de l'Eden, il constatait que l'homme, adonné à l'idolâtrie, aux cultes de fécondité et de fertilité, aux pratiques divinatoires et magiques, n'avait abouti qu'au péché, aux misères et aux souffrances de tout genre, à la mort enfin, châtiment du péché. Elle est du Jahviste cette constatation pessimiste au sujet de l'homme : « Les pensées de son cœur sont mauvaises dès sa jeunesse » (*Gen.*, VIII, 21).

Le premier responsable de cet état de choses, c'était le serpent, le séducteur de la femme. Aussi, c'est le serpent qui est frappé par la première parole de malédiction que les Ecritures mettent sur les lèvres divines : « *Arur attah* » (tu es maudit).

Le serpent devient la bête la plus méprisée, la plus détestée parmi toutes les bêtes de la terre. Peut-être le dieu serpent a-t-il été conçu parfois comme un dragon muni de pattes, comme était le « mushrushshu », le serpent rouge, sur la porte d'Ishtar à Babylone. Désormais, cette bête, au lieu de se dresser fièrement pour recevoir l'hommage de ses dévots, s'en ira rampant sur le ventre [105] misérablement. Au lieu de manger les gâteaux choisis que lui préparaient ses adoratrices, il aura pour nourriture la poussière qu'il lèchera à même le sol.

Ce sera accomplir la volonté de Jahvé que d'écraser la tête de cette bête immonde. L'anéantir sera la tâche de la descendance de la femme. Le serpent et l'homme sont dorénavant des ennemis mortels. Bien loin qu'il soit l'animal sacré de la santé et de la vie, le serpent ne cherche qu'à donner la mort à l'humanité.

L'ensemble des traits sous lesquels le serpent est présenté par l'hagiographe inspiré devait permettre, quand le moment en serait venu, de découvrir l'entité réelle qui se dissimulait sous les apparences du reptile séducteur. Dans la théologie juive, telle qu'elle

105. Le terme qui désigne le « ventre » du serpent (gaḥôn) ne se présente que deux fois dans la Bible hébraïque : ici et dans *Lév.*, XI, 42 : « Tout ce qui se traîne sur le ventre, ...vous n'en mangerez pas, car c'est chose répugnante » (Trad. Cazelles, *Bible de Jérusalem*).

apparaît dans la version grecque des Septante et dans certains passages du Nouveau Testament, c'était un principe admis que « les dieux des nations étaient des démons » (cfr *Ps.* XCV, 5, selon les Septante). On croyait que, sous la fiction des faux dieux, c'étaient les démons qui se faisaient adorer.

Au temps du prophète Elie, Ochozias, roi d'Israël, avait fait une chute grave. Se sentant très mal, il avait envoyé consulter à Eqron une divinité des Philistins « Ba'al Zebul » (Baal le Prince) : il voulait apprendre de ce dieu étranger s'il guérirait de son infirmité. Le prophète Elie fut chargé par le Seigneur d'aller trouver les messagers d'Ochozias et de leur annoncer que leur maître ne descendrait plus du lit où il gisait. Il devait mourir pour avoir osé recourir à un oracle païen, au lieu de s'adresser à Jahvé, le dieu d'Israël. Au temps du Nouveau Testament, sous cette divinité païenne, les Juifs avaient reconnu « le prince des démons », c'est-à-dire Satan (Mc, III, 23-24), car, selon le principe énoncé plus haut, « les dieux des nations étaient des démons ».

En vertu du même principe, dans Isaïe, LXV, 11, la table dressée pour le dieu syrien Gad par les déserteurs de Jahvé, par ceux qui oublient sa montagne sainte, est devenue dans la version des Septante la table dressée pour le démon. Et dans Habacuc, III, 5, saint Jérôme a traduit par « diabolus » le nom du dieu phénicien de l'éclair « Resheph ».

Le serpent du jardin d'Eden réunissait toutes les conditions voulues pour qu'on lui appliquât le même traitement. Aussi l'identification entre lui et le diable est chose faite, semble-t-il, dans le livre de la Sagesse, quand son auteur déclare : « C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde » (*Sag.*, II, 24).

On doit admettre la même identification pour comprendre, dans l'Evangile de saint Jean, ces paroles de Jésus : « Vous avez pour père le diable et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir. Dès l'origine, ce fut un homicide; il n'était pas établi dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui : quand il dit des mensonges, il les tire de son propre fonds, parce qu'il est menteur et père du mensonge » (Jean, VIII, 44).

Enfin, l'identité entre le serpent et le diable est clairement énoncée à deux reprises dans l'Apocalypse : « Et il fut précipité le grand dragon, le serpent ancien, celui qui est appelé le diable et Satan, le séducteur de toute la terre » (*Apoc.*, XII, 9). Même affirmation, quelques chapitres plus loin : «(Un ange) saisit le dragon, le serpent ancien, qui est le diable et Satan » (*Apoc.*, XX, 2).

(*à suivre*) G. LAMBERT, S. J.

Apparitions

L'importance des apparitions de la Sainte Vierge pour la vie de l'Eglise au XIX^e^ et au XX^e^ siècles est incontestable. Jaillies dans la vie personnelle de quelques privilégiés, entourées bientôt de la dévotion populaire, ces apparitions sont maintenant des faits reconnus officiellement par l'Eglise, elles sont proposées publiquement à la dévotion de tous, insérées dans la liturgie.

Cela est un fait nouveau, qui peut paraître choquant. Jamais on n'a vu, dans le passé, l'Eglise attacher tant d'importance à des apparitions. Les premiers siècles ne semblent avoir proposé à tous que les apparitions du Seigneur ressuscité, racontées par les Evangiles. Les apparitions du Christ aux martyrs et aux saints sont considérées comme faits de la vie privée. L'idée ne serait pas venue de les faire entrer dans la liturgie. Au moyen âge, les grands mouvements de la piété populaire se sont tournés vers les reliques. On partait en pèlerinage vers les grands souvenirs du passé. La Terre Sainte, les lieux où le Christ et la Vierge ont vécu, le mont sacré du Calvaire où fut plantée la croix, les tombeaux des apôtres, à Rome et à Compostelle, tels étaient les centres qui attiraient le peuple chrétien. On sent combien tout cela était intimement lié aux grands mystères de l'Incarnation et de la Rédemption.

Le développement de la dévotion à la Vierge, sous le vocable des lieux d'apparitions : Notre-Dame de la Salette, Notre-Dame de Pontmain,... les pèlerinages organisés vers ces centres de piété mariale : Lourdes, Fatima, comme autrefois vers les Lieux saints — tout cela apparaît comme étrangement neuf. On peut se demander si cette forme de piété n'est pas aberrante par rapport à l'ensemble de la tradition. Cette dévotion à la Sainte Vierge, qui se développe dans les neuvaines et les mois de Marie, ces fêtes en l'honneur de la Vierge de tel et tel terroir ne sont-elles pas des excroissances et peut-être des parasites sur le grand courant de la liturgie séculaire, qui adore le Christ dans ses mystères? N'y a-t-il pas en tout cela plus de sentiment, de sensibilité, d'enthousiasme populaire pour tout ce qui est merveilleux, que de sens authentique de la grandeur du dessein de Dieu, qui se manifeste dans les faits de l'Ancien et du Nouveau Testament?

On peut se demander si, en acceptant ce courant de piété mariale, cette croyance aux apparitions, cette dévotion aux pèlerinages, l'Eglise ne cède pas à une sorte d'engouement pour des pratiques plus attrayantes que profondes, plus pittoresques que solides. Elle, qui se montre si sévère pour d'autres initiatives, manquerait-elle pour

une fois de vigilance en se laissant entraîner par un courant assez superficiel de piété sentimentale?

Cela vaut la peine de poser ces difficultés. Ce réflexe de méfiance se trouvera naturellement chez tous ceux qui, voisins de l'Eglise catholique, la regardent du dehors. Ces formes de dévotion provoquent souvent chez eux une véritable répulsion. Ils ne peuvent pas comprendre que l'Eglise tolère et encourage de telles choses. Ils ne peuvent admettre une piété dont les expressions s'éloignent tellement de la tradition primitive et des sources bibliques. Et peut-être nous ne faisons pas beaucoup d'efforts pour la leur faire comprendre et pour leur présenter ces faits dans une lumière qui les leur rende acceptables, comme aussi pour discerner ce qui doit être retenu de leurs critiques et nous invite à un approfondissement de cette dévotion mariale.

Cela provient d'un fait beaucoup plus grave et plus délicat à discerner : c'est que beaucoup de catholiques, tout en admettant ces faits tels qu'ils sont reconnus par l'Eglise, tout en participant même à ces courants de piété, ne saisissent pas bien leur sens profond et leur lien avec l'ensemble de la vie de l'Eglise. En partant en pèlerinage, en priant Notre-Dame de Lourdes, en acceptant de boire à la source, ils ont vaguement l'impression de s'abaisser, en abdiquant un instant les exigences de la réflexion et de la raison, à l'élan d'une manifestation populaire.

Sans doute les plus simples sentent d'instinct et les plus cultivés pressentent secrètement que, par cette humble participation à la vie du peuple de Dieu, ils entrent dans un mystère qui les dépasse étrangement. Mais ce pressentiment n'arrive pas à s'exprimer en idées. En sorte qu'il reste pour le croyant une gêne à accomplir des gestes dont sa foi ne saisit pas tout le sens et une impuissance à en découvrir la grandeur à ceux qui n'en ont pas l'expérience.

D'un mot, il semble que le fait des « Apparitions », s'il a été assimilé par la vie de l'Eglise, n'a pas encore été pleinement assimilé par sa pensée. Nous en vivons avant de savoir tout ce qu'il signifie. Il reste là une attente pour le croyant, qui a le droit, dans la foi, de chercher à saisir *le sens* de ce qu'il fait. Dieu nourrit son esprit à partir de ses actes. La soumission au geste extérieur est nécessaire; il faut qu'elle ouvre l'esprit aux richesses du mystère.

C'est ce sens profond du fait des « Apparitions », son lien avec le dessein de Dieu et le Mystère du Christ dans l'Eglise, que nous voudrions rechercher ici, dans une réflexion guidée par la foi.

Quand nous parlons d'« Apparition », nous voulons donner à ce mot toute sa richesse, nous prenons le fait dans toute son ampleur : non seulement la manifestation de la Vierge par des visions ou des paroles, non seulement le message adressé au monde, mais les miracles, les conversions, le culte, le pèlerinage, l'insertion dans la litur-

gie. C'est « ce fait », avec toutes ses répercussions, dans les corps et dans les âmes, dans l'histoire du monde et dans l'histoire de l'Eglise, dont nous voudrions montrer la profondeur, quand on le considère à sa vraie place dans l'Histoire sainte, qui est l'Histoire des merveilles que Dieu accomplit pour son peuple.

Pour saisir cela en pleine lumière, il nous faut d'abord tirer au clair les éléments de cette espèce de méfiance instinctive que tout homme raisonnable peut et doit éprouver en face du merveilleux dans le monde religieux ; il nous faut analyser l'impression pénible de piété sentimentale qui peut se dégager de certaines manifestations populaires. Alors seulement il nous sera possible de situer ces faits dans le dessein de Dieu et de saisir leur lien vital avec les théophanies de l'Ancien Testament, avec les miracles du Christ, avec l'accomplissement final des promesses au Jour de son Retour. Ce n'est que dans cette perspective totale qu'ils retrouvent leur sens sacré et que nous y découvrons l'inépuisable renouvellement de l'action de Dieu pour son Peuple, qui est l'Eglise.

I. SITUATION DES APPARITIONS DANS L'ENSEMBLE DU DESSEIN DE DIEU

1. *Méfiance rationaliste et méfiance surnaturelle pour les Apparitions.*

On peut dire sans paradoxe que l'Eglise se méfie des Apparitions. Et quand on parle ici de l'Eglise, il faut entendre à la fois l'enseignement officiel de la hiérarchie et les réactions spontanées des âmes chrétiennes et des prêtres les mieux éclairés. Récemment encore le cardinal Ottaviani mettait en garde les catholiques de toutes nations contre un engouement déplacé pour les faits merveilleux [1]. On connaît les réactions d'un curé Peyramal, à Lourdes, devant les récits de Bernadette. Elles paraissent rétrospectivement d'une sévérité et d'une méfiance presque exagérées. Mais l'Eglise, loin de condamner ces réactions, les approuve et les fait siennes. Ce n'est qu'avec beaucoup de circonspection, après des enquêtes sévères, après l'épreuve du temps et l'insistance des faits, qu'elle s'incline devant l'intervention du ciel. Il semble que ce soit comme une des conditions providentielles du terrain choisi par les apparitions que l'innocence et la simplicité des voyants, en même temps que le rude bon sens des prêtres qui les contrôlent. La meilleure disposition pour recevoir les visites du ciel, ce n'est pas le goût du merveilleux, mais le bon sens, la pureté du cœur et la discrétion. Il est intéressant de comparer cette

1. Article de *l'Osservatore Romano*, 4 février 1951. *D.C.*, 25 mars 1951, col. 353. Cfr D. H. Nicolas, *La foi et les signes* (Supplément de la *Vie spirituelle*, n° 15, 15 mai 1953).

prudence d'Eglise en face du merveilleux, avec le scepticisme rationaliste.

A première vue, il semble que les deux attitudes se ressemblent : même refus de se laisser emballer pour des prodiges, même recours aux droits de la raison critique devant des faits soi-disant merveilleux. Parfois les dehors sont presque semblables : même scepticisme souriant ou bourru devant les affirmations des enfants illuminés. Bernadette tremble presque autant devant le curé que devant le commissaire.

Cependant il faut dépasser les apparences et chercher les racines profondes de ces deux attitudes. Ici, la divergence, et même l'opposition éclatent. Il est nécessaire de bien le comprendre, afin de saisir le sens exact de l'attitude d'Eglise en face du merveilleux. Le rationaliste hausse les épaules, quand on lui parle d'apparitions ou de miracles, parce qu'il ne croit pas et qu'il ne veut pas croire. Ce qu'il rejette, c'est précisément la présence de Dieu, comme Personne, dans le monde. Ce qu'il ne veut pas admettre, c'est une action de Dieu qui s'adresse à lui et appelle une réponse de lui. C'est pourquoi le surnaturel, incarné dans un fait historique, lui fait horreur, lui inspire une sorte de répulsion. Si cela était vrai, un seul miracle authentique, une seule apparition véritable, tout son univers fermé sur lui-même éclaterait, toutes ses positions seraient à réviser, il faudrait tomber à genoux et adorer. Cela, il ne le veut pas. Il repousse à priori la *possibilité même* d'une intervention de Dieu dans l'histoire. Il fixe d'avance les limites de l'action de Dieu suivant les exigences de sa raison. Cela ne doit pas être. Cela ne peut pas être. D'avance il nie le fait, il le refuse. Il le dissout dans l'humour ou dans la critique. Il hausse les épaules : ce n'est rien ! ou il étudie : c'est un mirage, une psychose, une folie ! Il ne croit pas au Dieu qui parle dans l'histoire.

Il n'en va pas ainsi évidemment de la méfiance de l'Eglise. L'Eglise croit à l'action personnelle de Dieu dans le monde : non seulement autrefois, mais maintenant. L'Eglise ne fixe pas de limites à l'action de Dieu dans l'histoire : elle sait qu'elle est toujours nouvelle et déconcertante et qu'il faut l'accepter d'abord dans son mystère, avant d'entrer dans sa splendeur.

L'Eglise ne se méfie pas de Dieu, mais elle se méfie des hommes et du démon.

Devant le fait merveilleux, le rationaliste n'est pas libre de s'orienter vers n'importe quelle solution. Il est lié d'avance. Il y a pour lui une solution interdite : c'est celle qui découvre l'intervention de Dieu. Il ne doit pas en arriver là. Il sait d'avance qu'il lui faut chercher autre chose.

L'Eglise est libre. Elle sait, par une expérience séculaire, que Dieu intervient parfois dans l'histoire. Elle croit au merveilleux. Mais

elle sait aussi que dans ce domaine les hommes peuvent se tromper et que le démon peut aussi les tromper. Elle sait que l'erreur ne porte jamais de bons fruits. Elle sait que l'ange des ténèbres peut se déguiser en ange de lumière, pour semer l'incertitude et la discorde, qu'il provoque de fausses visions pour jeter le discrédit sur les vraies. Elle sait que l'homme désire trop facilement des merveilles extérieures, qui le dispensent des engagements profonds de la foi. Elle sait que la vanité, ou le désir du gain, ou la faiblesse d'esprit peuvent simuler le bien, pour attirer les regards et satisfaire les plus bas instincts sous le couvert du sentiment religieux. C'est pourquoi elle suspend son jugement, elle ne se hâte pas de se réjouir, elle attend les fruits pour juger l'arbre.

Mais cependant — et ceci est tout à fait caractéristique de sa prudence — il arrive un moment où elle se prononce, où elle s'engage. Car elle sait aussi qu'elle porte l'Esprit de vérité vivant en elle, qui saura lui donner, au moment où elle en a besoin, le discernement du bien et du mal et la certitude maternelle de ce qui est bon ou mauvais pour ses enfants.

Non pas d'ailleurs que l'Eglise engage ici son magistère infaillible et définisse comme vérité de foi l'authenticité surnaturelle de telle apparition. Nous aurons à redire pourquoi ces apparitions et ces miracles n'appartiennent pas au dépôt de la Révélation et ne sont pas susceptibles de définition. Mais l'Eglise s'engage par son jugement et par son attitude. Elle inspire confiance à ses fidèles par ses démarches, par sa prière, par sa liturgie.

Le curé de Lourdes refuse longtemps de se rendre au lieu des apparitions. L'Eglise suspend vingt ans son jugement. Mais quand elle se rend à la certitude du caractère surnaturel des faits, ce sont les Cardinaux et les Papes, à la tête du peuple chrétien, qui se rendent à Lourdes, qui se mettent à genoux et qui adorent Celui qui nous parle aujourd'hui par sa Mère.

Telle est l'attitude de l'Eglise, non point refus du surnaturel, non pas mépris du merveilleux, non je ne sais quelle demi-mesure, mais la prudence qui suspend le jugement, tant que l'action de Dieu n'est pas assurée, et l'engagement, le don total du cœur, l'adoration, quand elle a reconnu le passage du Seigneur.

Telle devrait être l'attitude du peuple chrétien : discrétion avant de s'engager, générosité dans le don de soi. Nous pouvons pécher ici par deux excès : soit par un engouement irréfléchi, un emballement sentimental et un besoin excessif du merveilleux, soit par une méfiance, une sorte de mépris ou de scepticisme maintenus malgré les encouragements de l'Eglise. Peut-être y a-t-il lieu de nous demander si, sous le couvert de cette prudence surnaturelle qui est celle de l'Eglise, nous ne faisons pas passer parfois un certain mépris et un manque d'engagement en ces sortes de dévotions, qui seraient chez nous des traces cachées d'un rationalisme latent.

2. *Les petits côtés : carence de réflexion théologique et pauvreté d'expression artistique.*

Mais il se peut que, sans être aucunement rationaliste et tout en admettant parfaitement le droit de Dieu à intervenir personnellement dans l'histoire, nous restions comme gênés devant telle ou telle manifestation de la piété populaire, ou même comme impuissants à nous engager totalement dans cette forme de dévotion qu'est le pèlerinage marial. Peut-être encore, tout en l'acceptant tel qu'il est, aurions-nous l'impression de je ne sais quelle condescendance à une forme inférieure de la prière. Il faut bien voir que, si nous sommes dans de semblables dispositions, c'est que nous n'avons pas compris. Tous les gestes de notre dévotion à la Vierge nous élèvent immensément, en nous faisant participer au mystère de son union admirable avec le Verbe incarné. Si nous n'y trouvons pas cela, c'est que nous ne leur donnons pas leur portée réelle, c'est que nous n'en avons pas saisi le sens.

Au fond, nous arrivons mal à saisir et à exprimer tout ce qui est vécu dans les faits religieux que suscitent les pèlerinages à la Vierge. Le peuple chrétien se contente de vivre ces faits sans les analyser. Cela suffit à sa joie. Il y trouve nourriture pour sa vie religieuse. Mais l'homme qui réfléchit est mal à l'aise : il ne trouve pas les éléments pour s'expliciter à lui-même son action et pour en rendre compte aux autres. Il aura facilement l'impression d'être dans l'infra-rationnel, dans le sentimental, plus que dans le supra-rationnel, le surnaturel.

A vrai dire, il nous manque ici, entre la richesse inépuisable du fait surnaturel et l'expression que nous pouvons en donner à nous-mêmes et aux autres, une double médiation : celle du sensible et celle du rationnel. Tout fait religieux, transcendant par rapport à toute image et à toute idée humaine, nous atteint cependant à travers des images et des idées. Nous avons sans cesse à les dépasser, mais c'est cependant en nous appuyant sur elles que nous nous élevons vers la transcendance de Dieu.

Or il faut bien reconnaître que, sur ces faits merveilleux des « Apparitions », notre imagination est encombrée d'images aussi aberrantes que possible. Elle pourrait se nourrir des récits des voyants, qui sont en général pleins de simplicité, de poésie, de grandeur religieuse. Mais, ces récits mêmes, nous ne pouvons plus les lire qu'en nous représentant les faits à travers les images que l'art de l'époque nous en a données. Or, ce n'est pas un blasphème de constater que les représentations artistiques attachées à nos grands pèlerinages sont d'une pauvreté, d'une mièvrerie, d'une sentimentalité doucereuse, qui ne peuvent que nous égarer complètement. Quand on lui a présenté la statue de Notre-Dame de Lourdes, Bernadette

s'est caché la tête dans les mains, pour ne point supporter plus longtemps ce qui risquait de déformer dans son esprit l'image de la radieuse vision. Elle s'est écrié en pleurant : Oh! ce n'est pas cela du tout. La sainte Vierge n'était pas comme cela! » Or, cette statue et bien d'autres images plus déplorables encore ont été reproduites à des millions d'exemplaires, répandues jusqu'aux extrémités du monde, accommodées à tous les manques de goût, à tous les intérêts commerciaux et véritablement mille et mille fois profanées. Sans doute est-il exagéré de voir, avec Huysmans, dans toute cette imagerie, dans tout ce commerce de piété qui entoure les grands pèlerinages, une revanche du diable. Sans doute on ne pouvait exiger des artistes qu'ils s'élèvent à la hauteur du fait surnaturel en sa source et que Bernadette reconnaisse l'Immaculée *telle* qu'elle l'avait vue. Sans doute y aura-t-il toujours un dépassement nécessaire pour passer des images à l'ineffable réalité. Mais il n'est pas exagéré de penser que, dans beaucoup d'esprits, quelles que soient leur culture et leur science, ces images, d'une si pauvre valeur religieuse, ont créé un écran qu'il faut dépasser pour retrouver la grandeur sacrée des faits de Lourdes, de La Salette, de Fatima, de Pontmain.

Mais il y a plus grave encore. Si notre imagination est encombrée de fausses représentations, notre esprit trop souvent est vide. Non pas que les livres ou les réflexions nous manquent sur la Vierge, sur les apparitions, sur les lieux de pèlerinage. On pourrait faire un volume rien qu'avec une bibliographie sur les pèlerinages en l'honneur de Marie. Mais, malgré cette abondance de littérature mariale, il nous semble qu'il manque ici, à l'échelle qui pourrait nous hausser à la compréhension du sens profond de ces apparitions, au moins un échelon, si ce n'est deux.

D'une part en effet nous avons une théologie des mystères de Marie, qui s'est développée en ces derniers temps d'une façon admirable. Mais ces réflexions s'attachent, soit à dégager le sens religieux des faits de la vie de la Vierge rapportés par l'Evangile, soit à saisir la portée universelle de son rôle dans l'économie du salut. Les apparitions de la Vierge n'y sont pas intégrées. Elles ne font partie ni de la vie de la Vierge, telle que l'histoire sainte la révèle, ni de ses privilèges sacrés, tels que la théologie les étudie.

Par ailleurs nous avons des récits aussi détaillés et nombreux que possible, et souvent de grande valeur historique, sur les apparitions, des livres de piété, des manuels du pèlerin. Nous trouvons là le récit des faits, non pas une réflexion théologique sur leur sens. Plusieurs soulignent la valeur apologétique de ces faits et marquent comment ils peuvent ouvrir un chemin pour les incroyants. Quelques-uns, comme les méditations de Léon Bloy sur La Salette, essaient de dégager le message spirituel adressé à telle époque. Très peu ont tenté de marquer le sens même des apparitions de la Vierge dans l'ensemble de

la vie de l'Eglise, leur place et leur sens par rapport à l'ensemble du dessein de Dieu, d'un mot d'en faire la théologie [2].

En schématisant — peut-être à l'excès — cette impression d'ensemble, on pourrait dire : les apparitions de la Vierge n'ont pas encore été intégrées dans la théologie mariale, ni même dans la théologie tout court.

Les derniers développements de la théologie mariale tendent à établir de façon de plus en plus nette les liens vivants qui relient le dessein de Dieu sur la Vierge à l'ensemble de son dessein sur le monde, qu'il accomplit dans l'Eglise. La pensée catholique sur la Vierge Marie n'est pas un traité séparé du reste de la théologie, de même que la dévotion à la Mère du Sauveur ne doit pas s'enfermer dans une chapelle, mais s'unir au centre même de notre amour pour le Christ et s'insérer dans la grande liturgie de l'Eglise. On le sent de plus en plus, c'est dans ce sens que la pensée sur la Vierge Marie et la piété envers elle doivent progresser sans cesse, non pour disparaître et s'estomper, mais pour prendre tout leur sens d'Eglise ; non pour se perdre, mais pour se trouver.

Il y a là d'ailleurs comme une loi de la pensée humaine, qui ne peut tout embrasser d'un seul regard. Tout aspect nouveau, qui vient d'être mis en valeur, tend d'abord à être considéré pour lui-même et comme séparément : il occupe un instant le champ de vision. Puis, cette analyse même force à déceler ses liens intimes avec des ensembles plus vastes et à l'intégrer, non sans enrichissement pour l'ensemble et pour lui-même, dans une synthèse plus complète.

Or il nous semble précisément qu'un regard plus attentif porté sur les Apparitions de la Vierge peut nous aider, non seulement à mieux discerner leur place dans l'ensemble de la vie et des mystères de Marie, mais encore à mieux situer tout l'ensemble du Mystère de Marie dans le dessein de Dieu, c'est-à-dire dans le déroulement de ces merveilles qu'il accomplit d'âge en âge pour ceux qu'il a choisis,

---

2. Il est très remarquable qu'une œuvre de théologie générale, comme le *Dictionnaire de Théologie catholique,* ne comporte aucune étude sur les Apparitions de la Vierge. L'article de E. Dublanchy sur *Marie* n'en parle même pas. Cfr *D.T.C.,* t. IX, col. 2339 à 2474. L'article *Apparitions,* t. I, col. 1687 à 1691, de Forget, ne parle que des apparitions en général et ne fait qu'une allusion aux apparitions de la Vierge. Dans la bibliographie si précieuse qu'il nous donne à la fin de son *Court Traité de Théologie mariale,* l'Abbé Laurentin ne trouve à mentionner comme livre de théologie sur les apparitions que celui de Goubert et Cristiani : *Les apparitions de la Sainte Vierge* (Paris, La Colombe, 1952), qui est un récit très précis des faits, mais ne cherche pas à en présenter le sens. L'Abbé Laurentin note lui-même, à propos des apparitions : « Les théologiens ont souvent tendance à les sous-estimer, pour deux raisons : 1°) Ils savent que la Révélation est close et qu'ils n'ont pas à fonder leurs travaux sur ces manifestations du ciel. 2°) Ils sont rebutés par la médiocrité et l'excitation parfois quasi délirante de certaines publications sur ces matières » (*Court Traité de Théologie mariale,* Lethielleux, 1953, pages 117, 118).

afin d'en faire son Peuple, le Corps mystique de son Fils et l'Eglise du Verbe incarné.

3. *Les Apparitions dans le dessein de Dieu.*

Sous prétexte de saisir toute la valeur religieuse des apparitions et des miracles accordés à notre temps, il serait vain d'en majorer l'importance. Il s'agit de les situer à leur place dans le dessein de Dieu sur le monde et sur nous, afin d'entrer par eux en communication de ce dessein.

Récemment, dans une petite ville de France, un apostat, prêtre défroqué, avait fait une conférence sur ce thème : « Pourquoi je suis incroyant ». A quelques jours de là, un prêtre de la ville lui répondit par une autre conférence : « Pourquoi je suis croyant ». Pendant deux heures, il parla exclusivement des miracles de Lourdes.

Ce serait sans doute une manière un peu courte de présenter ainsi le problème de la foi à l'incroyant moderne, comme si une apparition ou un miracle de la Vierge suffisait à éclairer d'un seul coup ce qu'on doit croire et ce pour quoi on doit croire. Ce serait sans aucun doute une erreur de situer sur le même plan la manifestation du Christ, telle qu'elle nous est révélée dans l'Evangile et les apparitions de la Vierge, les miracles du Christ et les miracles de Lourdes.

Peut-être certains ne sentiront-ils pas immédiatement la différence. N'y a-t-il pas, dans les lieux de pèlerinage, ici et là, des miracles aussi éclatants que ceux qui nous sont rapportés dans l'Evangile? N'est-ce pas le même Seigneur qui agit, la même puissance, la même bonté? Pour finir, ces miracles n'ont-ils pas le même sens, la même valeur religieuse que ceux que le Christ a accomplis autrefois? Le Christ est le même hier, aujourd'hui et toujours. Ce n'est pas un intervalle de dix-neuf siècles qui change la nature de ses interventions.

Oui, sans doute. Mais s'en tenir là, c'est méconnaître un des caractères essentiels des miracles du Christ et de tous les faits évangéliques, caractères qui les mettent à part dans l'histoire du salut. C'est que, comme l'a si bien vu saint Augustin, après saint Jean lui-même, les miracles du Christ ne sont pas seulement des « œuvres » merveilleuses, qui aident l'incroyant à reconnaître sa divinité, ils sont des signes, « σημεῖα », des mystères, des manifestations visibles de l'invisible mystère du Christ. Ils sont des actes du Verbe de Dieu ; par là même chacun d'eux porte en lui une manifestation de Dieu, une théophanie, et comme un élément de la Révélation totale, qui nous est annoncée dans le Christ : « Ipsa facta Verbi verba sunt ». « Dominus enim noster Jesus Christus ea quae faciebat corporaliter etiam spiritaliter volebat intelligi [3]. »

3. S. Aug., *Sermo 44, de Verbis Domini.*

Les miracles évangéliques sont non seulement des arguments qui mettent sur le chemin de la foi, mais ils sont objets de foi pour le croyant, qui y découvre les insondables richesses de Dieu : ils font partie de la Révélation. En eux, comme à travers tout l'ensemble des faits évangéliques, nous saisissons dans le Christ historique la grande manifestation de Dieu dans le monde : la plus splendide des théophanies, l'Epiphanie de Dieu. Dans cette vie du Christ, telle qu'elle a été vue et rapportée par les témoins, inspirés par l'Esprit, se manifeste le dessein de Dieu sur son peuple. En Lui s'accomplissent les promesses, se réalisent les temps messianiques. En Lui se révèle une fois pour toutes, au centre de l'histoire, en cette grande Pâque que toute sa vie prépare et accomplit, le dessein de Dieu sur l'humanité, qui est de la sauver, en la faisant passer, par la mort, à la vraie vie, en la faisant monter, par la croix, vers le ciel, dans le retour même du Fils vers le Père, dans l'Esprit.

Cela a été dit et manifesté une fois pour toutes avec la vie, les miracles et la résurrection du Christ. Avec l'Ascension, avec la Pentecôte, avec les actes des Apôtres, cette Révélation est accomplie. Donnée une fois pour toutes au centre des temps, elle illumine tous les siècles.

C'est pourquoi il serait vain de vouloir découvrir dans les Apparitions de la Vierge Marie une sorte de complément de la Révélation du Fils et, dans les miracles de Lourdes ou de Fatima, une manifestation de la puissance ou de la bonté du Christ, qui ajoute quelque chose à ceux de l'Evangile. Ce sera toujours une erreur des esprits superficiels d'être à l'affût des « révélations nouvelles », qui les dispensent d'approfondir dans la foi l'unique et définitive Révélation, que le Père nous donne pour toujours en son Fils Jésus-Christ. Tout est dit d'une façon définitive dans le Verbe qui s'est fait chair. Tout nous a été donné en Lui. Rien ne saurait y ajouter. Il faut relire jusqu'à la fin des temps le dialogue du Maître avec Philippe : « Seigneur, montrez-nous le Père et cela nous suffit. » — « Depuis si longtemps je suis avec vous et tu ne me connais pas ? Philippe, celui qui me voit voit le Père [4] ».

Mais ce grand fait de la Révélation de Dieu dans son Christ, qui domine toute l'histoire, rayonne dans toute l'histoire. A cause même du réalisme de l'Incarnation, c'est à la fois un fait passé, puisque par son humanité le Christ s'insère dans l'histoire, et un fait présent, actuel, contemporain, car par sa divinité le Christ est éternel. Aussi, dans son infinie bonté, Dieu a voulu que le passé nous soit rendu présent dans des signes qui actualisent dans le temps et qui portent à notre contact le rayonnement éternel de l'Incarnation.

A travers l'histoire qui précède l'Incarnation, il a disposé toute

4. Jn, XIV, 8-9.

une série de relais prophétiques, qui en portent le signe et qui en anticipent la présence à travers l'Ancien Testament. Toute cette histoire, tous ces gestes, toute cette liturgie, toutes ces merveilles prophétiques, que Dieu accomplit en son Peuple, se rapportent dans l'intention de celui qui dirige tout au fait unique de l'Incarnation et ne font qu'un avec lui. Déjà c'est le Verbe qui parle et le Fils lui-même qui vient.

De même, ce fait, qui domine le temps, manifeste sa transcendance même par une série de signes qui se déroulent dans le temps et qui tous se réfèrent et nous réfèrent au même instant. En sorte que, par ces signes mêmes, qui portent l'attention et l'intention des hommes de tous les âges et de tous les pays vers leur centre, qui est le Christ, on peut dire que tous les siècles se récapitulent en Lui.

Tel est le sens profond du mystère sacramentel et très particulièrement du mystère eucharistique. Nous savons très bien qu'il n'ajoute absolument rien au mystère de Rédemption accompli une fois pour toutes par la mort et la résurrection du Christ Jésus. Mais nous savons aussi, dans la foi, que par ces signes vivants nous sommes efficacement et comme sensiblement reliés au centre même de notre vie : le Christ. En eux et par eux le Christ nous est présent et nous lui sommes actuellement donnés. Par la médiation de ces signes, la présence et l'action du Christ nous atteignent au cœur. Ils n'ajoutent rien au mystère d'Incarnation, mais ils achèvent son rayonnement dans le temps, ils manifestent et accomplissent ce qu'il est : Dieu présent à l'humanité, Dieu donné à ceux qu'il aime, Dieu réunissant son peuple et lui communiquant sa vie en Jésus-Christ.

A vrai dire, cet achèvement du mystère d'Incarnation, cette communication des richesses du Christ, cette manifestation du dessein de Dieu sur son peuple, ne s'accomplissent pas seulement dans l'Eucharistie. Ils se réalisent dans l'Eglise tout entière. Ici et là, les mystères du Christ sont répandus jusqu'aux extrémités du monde, rendus présents jusqu'à la fin des temps. En vrai, c'est le même mystère du Corps mystique du Christ. On sait assez maintenant que ce mot désigne aussi bien la présence mystérieuse du Christ dans l'eucharistie et sa vie répandue dans l'Eglise. C'est le mystère du Christ total, le mystère de l'humanité nouvelle rassemblée par le Christ en Lui, le mystère de l'Incarnation dans son rayonnement catholique, manifesté et communiqué à tous les temps et à tous les peuples dans l'Eglise, signe efficace de ce rassemblement universel par l'Eucharistie, qui le représente et l'accomplit en elle. L'Eucharistie est le sacrement dans lequel l'Eglise entière se reconnaît et s'accomplit, comme réunion de tous dans le Christ et entrée de tout son peuple dans sa Pâque, dans son passage au Père.

C'est ici même que nous pouvons saisir la plénitude de sens et de portée religieuse des apparitions et des miracles adressés à notre

temps, dans les lieux variés et aux moments divers où se manifeste la Vierge. Ils obéissent à la même loi. Ils participent au même mystère.

En effet, si nous voulons les situer exactement, il ne nous est pas inutile, après les avoir référés aux miracles et révélations du Christ de l'Evangile, de les comparer aux apparitions ou miracles qui peuvent être relatés dans la vie des saints. Ceux-ci n'ont qu'une valeur privée. D'une manière générale, l'Eglise les considère comme pouvant être destinés à l'illumination de telle vocation, parfois à l'origine de telle forme de vie particulière, ou de telle forme de dévotion, ou à la réforme et à la direction de tel milieu déterminé. Par ce biais, ils font retour au bien commun de l'Eglise, ils appartiennent à cet ensemble de vie et de sainteté qu'elle incarne dans le monde. Mais ils s'adressent à tels ou tels en particulier; leur message vise directement une petite portion de l'Eglise, non l'Eglise entière. C'est ce qui leur garde leur caractère privé.

Il n'en va pas de même d'un certain nombre des apparitions et pèlerinages de la Vierge, au siècle dernier. On peut dire qu'ils sont entrés dans le domaine public. Non seulement, après mûre réflexion, l'Eglise a reconnu leur origine surnaturelle, non seulement elle a approuvé les lieux de culte bâtis sur les emplacements de ces pèlerinages, mais elle y prend part officiellement et elle en tourne le message vers tout le peuple chrétien. A maintes reprises, les évêques et les papes ont participé eux-mêmes, en tant que chefs de l'Eglise, au culte des pèlerinages. A maintes reprises, le Pape, dans des documents adressés à l'Eglise universelle, a fait état de ces faits, en a tiré des leçons et des ordres qui s'adressent à tous! Enfin et surtout la liturgie, qui nous fait célébrer, au cours de l'année, tous les mystères du Peuple de Dieu, a fait célébrer par le monde catholique les plus insignes de ces apparitions, celles de Lourdes. On peut dire, sans exagérer, que de cette manière et de bien d'autres manières encore, acceptés par la piété universelle du peuple chrétien, ces faits sont entrés dans la vie de l'Eglise, ou plutôt l'Eglise a reconnu, par l'instinct de l'Esprit qui la guide, que ces faits étaient dans sa vie. Le Peuple de Dieu reconnaît ces événements et les célèbre; ils lui appartiennent; ils appartiennent à son histoire.

Qu'est-ce à dire? Non pas, nous l'avons déjà marqué, que ces faits nous apportent des nouvelles révélations ou un complément à la Révélation. Il n'y a qu'une Révélation de Dieu et elle est tout entière en Jésus-Christ. Mais, comme les sacrements, quoique d'une tout autre manière, ces apparitions sont comme des signes et des médiations spirituelles, qui nous permettent d'approcher et de rejoindre l'unique don de la grâce dans le Seigneur Jésus. A leur manière, elles nous rendent l'Evangile présent.

Et sans doute tout est donné et mis à notre portée dans l'Eucha-

ristie, puisque le Christ lui-même est là présent, le Christ qui enseigne et qui fait les miracles, le Christ mort et ressuscité, le Christ historique et le Christ éternel. Mais il est là invisible et caché. La Bible, l'Evangile nous mettent en contact avec les faits historiques de la vie du Christ, par la voie du témoignage. L'Eucharistie, les sacrements nous donnent sa grâce et nous font participer à ses mystères par des signes qui nous les représentent et qui nous les voilent en nous les communiquant. Nous n'avons pas vu et nous avons cru : c'est là notre condition. Nous sommes en contact avec l'invisible. Et, par la grâce de la foi, l'invisible est aussi réel, aussi sûr pour nous que le visible : c'est la vie de foi. La dernière des béatitudes de l'Evangile « Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru [5] ».

Il reste pour tous non pas un doute, mais une insatisfaction. La connaissance naturelle de l'homme passe par ses sens : on voudrait voir, on voudrait entendre, on voudrait toucher. Le Christ ressuscité s'est prêté à ce désir d'une expérience de la réalité de son corps glorifié, pour les apôtres. Il voulait que leur témoignage pût se référer à un mode de connaissance qui, pour être plus sensible, nous paraît plus indiscutable. « Palpate et videte ».

Nous n'avons pas à réclamer pour nous une expérience semblable des réalités surnaturelles ; ce serait un manque de foi. Il reste un désir naturel de saisir par les sens eux-mêmes tout ce qui peut être objet d'expérience dans le mystère du Christ. Voir... avec tout ce que cela implique d'évidence à la fois intellectuelle et sensible, n'est-ce pas le mot qui résume notre aspiration au ciel? « Nous verrons Dieu, nous Le verrons », répétait le saint curé d'Ars en pleurant. Et saint Thomas ne nous fait-il pas chanter devant le Saint-Sacrement : « Iesu quem velatum nunc aspicio, Oro fiat illud quod tam sitio, Ut te revelata cernens facie, Visu sim beatus gloriae ».

Ce désir d'une révélation nouvelle, complète et même sensible de de la gloire du Seigneur, qui possède le croyant et tend ses aspirations vers le Jour bienheureux de son Apparition et de son Retour, il travaille aussi d'une autre manière l'incroyant.

L'incroyant, je ne parle pas de celui qui refuse la foi, mais de celui qui la cherche, de celui qui a besoin de points d'appui au départ de sa recherche. Il part normalement des données de l'expérience et de la raison. Il est bien sûr que ce qu'il peut connaître de la valeur des témoignages apportés par l'Evangile et de la vie de l'Eglise, telle qu'elle lui apparaît s'il cherche à la connaître en profondeur, suffit à lui donner assez de certitude rationnelle pour soumettre son esprit aux lumières de la foi.

Il reste que l'absence de toute merveille visible, de tout miracle,

5. Jn, XX, 29.

dans l'Eglise actuelle, le forcerait à un dépassement difficile, pour admettre que de telles choses aient pu exister, il y a dix-neuf siècles, sans s'être jamais reproduites depuis.

Il est trop évident que Dieu n'était aucunement tenu d'exaucer ces requêtes de merveilles sensibles, à portée de notre expérience actuelle. Elles ne sont pas requises à la foi. Il reste que, puisqu'il lui a plu gratuitement de nous les donner, nous pouvons en saisir l'harmonie profonde avec les désirs du cœur humain.

Il est admirable de voir comment ces faits répondent non seulement à l'attente humaine de tous les temps, mais très particulièrement aux besoins de ce temps. En plein XIX[e] siècle, alors que le culte de la science expérimentale bat son plein, alors que le rationalisme tente de dissoudre tous les faits surnaturels de l'Ancien et du Nouveau Testament dans une sorte de projection et d'objectivation des besoins latents du cœur, ces faits très humbles et très simples suffisent, plus que de gros volumes, à réfuter d'un coup ces théories. Pour le rationaliste, tout le merveilleux évangélique doit être considéré comme fabriqué par la conscience, les miracles doivent être considérés comme des mythes où les besoins du cœur se prennent pour des faits et où les rêves de l'homme se transforment en réalités qu'on essaie d'insérer dans la trame de l'histoire. Tout cela correspond à une mentalité dépassée, où la foi au merveilleux est entretenue par l'ignorance des forces de la nature. Tout le merveilleux surnaturel a été fourni par des consciences primitives et n'est que le fruit de leur ignorance. Aucun des faits considérés comme surnaturels ne résisterait à l'examen d'un esprit positif formé par la science. Ils appartiennent à une mentalité dépassée, à un autre âge de l'humanité. Toute la révélation, toute la foi chrétienne, toute vie religieuse, tout appel au transcendant s'enfonce avec eux dans un passé périmé, pour laisser place à l'âge de la connaissance objective et des réalisations terrestres.

Or, voici des faits, voici du merveilleux, voici des miracles, non point passés, mais présents. Aucune conscience n'a eu le temps de les former, ou de les déformer. Ils ne sont point transmis par des documents, ils sont à portée d'observation. L'Eglise, avec une assurance paisible et un respect admirable des moyens humains d'investigation, invite les savants eux-mêmes à venir examiner, constater, diagnostiquer. Le miracle est à portée de la science. Ce n'est pas un mythe, c'est un fait. Ce n'est pas du passé, c'est du présent. Le merveilleux est apparu de nouveau et s'impose à la conscience contemporaine. Il départage, comme au jour même de la venue du Christ, le croyant et l'incroyant. Il renvoie les consciences à l'Evangile, comme à un fait qui agit, au Christ comme à une Personne, et de nouveau il faut prendre parti.

Ces faits sont donc toujours une question posée à la conscience de

l'incroyant. Ils n'apportent rien de nouveau, mais leur présence réfère la conscience moderne au réalisme de l'Evangile. C'est un fait : Dieu agit dans l'histoire et son action appelle une réponse de l'homme.

Cette portée apologétique des apparitions et des miracles de Lourdes, de Fatima, a été souvent soulignée. Elle est loin d'épuiser leur valeur religieuse. On a peut-être moins réfléchi sur la richesse de ces faits pour les croyants eux-mêmes. Cela, ils le sentent, ils le vivent ; ils sont incapables de l'expliquer. Le vécu est ici beaucoup plus riche que le pensé.

L'expérience du chrétien, qui est plongé dans l'ambiance d'un grand pèlerinage marial, est inexprimablement riche. Il a l'impression de joie, de facilité, d'un être longtemps exilé qui retrouve sa patrie, d'un être longtemps enfermé qui retrouve son milieu naturel.

Des gens, qui ont habituellement une vie chrétienne très diminuée, sont saisis par cette atmosphère vivifiante, qui apporte soudain un stimulant extraordinaire à leur vie religieuse. Ils ont l'impression de découvrir ce que cela pourrait être, ce que cela doit être.

C'est que le chrétien trouve ici, d'une façon unique, merveilleuse, le milieu qui convient à sa foi. Dans le monde, dans le monde moderne, elle est constamment éprouvée et gênée ; or, voilà qu'ici, pour une fois, le surnaturel apparaît. Ce monde invisible, dans lequel nous vivons par la foi, devient comme sensible. Les réalités surnaturelles se sont acquis, dans ce coin du monde, droit de cité. Elles ont construit un milieu, un cadre, une ambiance, qui leur est adaptée. Le chrétien, qui passe partout comme un étranger, est ici chez lui.

Cette réalité de la Cité de Dieu, enfin vécue, est un épanouissement merveilleux pour la foi. A travers cette expérience, nous rejoignons toutes les promesses de Dieu. Tout ne fait qu'un : le passé, l'avenir. Tout est uni dans le plan divin. Chaque partie implique toutes les autres. C'est une richesse merveilleuse qui monte soudain au cœur.

Le passé est ici présent. Ce sont les temps messianiques, c'est l'Evangile. C'est le Christ qui passe, qui guérit les infirmes, qui pardonne aux pécheurs. C'est sa Mère qui est près de Lui et près de nous ; qui intercède et qui console. C'est la foule qui l'acclame, qui se presse et qui prie. Ce dont nous vivons tous les jours dans la foi, ce mystère invisible dans lequel notre vie tout entière est portée, le voici aujourd'hui sous nos yeux : notre corps, nos sens, notre cœur y sont pris tout entiers. C'est une joie indicible de tout l'être.

Cette joie nous porte en avant. Car le passé pour nous est prophétique. Le Christ de l'Evangile est celui dont nous attendons le Retour glorieux et béatifiant. Et s'il tarde à venir, notre foi l'attend. Et si sa gloire n'apparaît guère, notre espérance sait qu'elle se prépare dans l'invisible. Et s'il s'en faut de beaucoup que sa royauté soit établie en ce monde, nous savons qu'elle arrive et que rien ne saurait

lui résister. Nous croyons aux promesses de Dieu et, à travers toutes les contradictions des siècles, nous affirmons son inviolable fidélité. Nous savons que l'avenir est au règne de Dieu parce que le Christ déjà est venu et nous a promis qu'Il reviendra établir son royaume et nous faire régner avec Lui. Mais aujourd'hui ce futur est présent.

Voici le royaume de Dieu parmi nous. Voici les peuples réconciliés autour de leur Sauveur, voici le Christ triomphant, voici toute souffrance soulagée, toute misère guérie, tout péché pardonné, toutes larmes essuyées de nos yeux. Voici l'Agneau immolé et toutes les nations qui l'acclament. Déjà c'est le commencement du ciel; non, ce n'est qu'une image.

Mais cette image est un fait, c'est une réalité qui s'inscrit dans l'histoire. Cette réalité vient du ciel et nous nous insérons dedans. Déjà nous avons vécu des heures du ciel... nous avons pris pied dans la Cité céleste. Nous repartons réconfortés. Notre foi et notre espérance ont grandi. Nous ne sommes pas à la poursuite d'un mirage. Et le souvenir que nous gardons, l'expérience inscrite dans notre vie nous portent en avant, à la recherche de la Cité qui demeure.

Par tous ces traits, les faits qui caractérisent ces grands lieux de pèlerinage rejoignent à leur place, en leur lieu, toutes ces « merveilles » que Dieu a faites pour son Peuple, qui jalonnent sa route et soutiennent son espérance.

« Mirabilia Dei » : les merveilles que Dieu accomplit pour son Peuple. Il est impossible de dire tout ce que ces mots contiennent, tout ce qu'ils évoquent pour le cœur croyant, nourri de l'Ecriture. C'est parmi ces choses admirables qui, à travers tous les temps, avant le Christ dans l'histoire d'Israël, dans le Christ de l'Evangile, et après Lui en son Eglise, témoignent de l'imprescriptible fidélité de Dieu, c'est parmi ces prodiges qui manifestent à tous les siècles sa toute-puissante bonté, qu'il faut ranger ces apparitions et ces miracles, par lesquels il s'adresse à notre temps. C'est dans cette lumière qu'il faut comprendre ces faits pour en saisir toute la valeur religieuse. C'est avec cette foi qu'il faut en vivre dans l'Eglise, afin d'avoir l'incomparable joie de saisir enfin combien nous entrons nous-mêmes vivants dans l'Histoire sainte de l'humanité *.

Reims. Abbé Louis LOCHET.

---

* *N.d.l.R.* — La *N.R.Th.* publiera dans son prochain fascicule la seconde partie de cette importante étude, qui a pour objet « le caractère religieux des apparitions comme merveilles que Dieu accomplit pour son peuple ».

Qu'est-ce qu'un catholique pratiquant ?

La question relève-t-elle de la sociologie religieuse ou de la pastorale? Sans dénier à la sociologie le droit de chercher à définir le pratiquant, on peut estimer que ce thème relève de la pastorale. En fait ni la sociologie ni la pastorale n'ont abouti jusqu'ici à fournir de définition valable du catholique pratiquant. C'est dire qu'il ne saurait être question d'en donner une ici, en ce moment. Mais qui niera que la question mérite un sérieux examen? Nous voudrions essayer de formuler quelques données d'expérience qui pourront peut-être contribuer à éclaircir la question. Car, si le curé à qui vous demandez combien il compte de pratiquants sur sa paroisse, vous répond en donnant la moyenne des présences aux messes dominicales, il est bien évident que cette statistique ne signifie pas grand'chose si l'on ne s'entend au préalable sur le sens du terme de «pratiquant».

On n'ignore pas la classification des baptisés en pascalisants, saisonniers et dominicaux. Elle ne présume rien ou peu de chose au sujet des dispositions des chrétiens ainsi catalogués.

Le chanoine Boulard aborde la question lorsque, dans « Problèmes Missionnaires de la France Rurale », il esquisse les éléments d'une définition de la paroisse chrétienne. Pour qu'une paroisse mérite ce titre il faut, d'après lui, que le grand nombre des habitants fréquentent la messe dominicale et fassent leurs Pâques. Il exige ensuite « l'activité chez les paroissiens des grandes vertus de foi, d'espérance et de charité, c'est-à-dire une activité marquée de foi et de charité envers le prochain, dans une élite entraînante et la même activité, intermittente et entraînée, dans la masse des fidèles ». Laisons de côté les éléments « institutionnels » exigés par notre auteur pour qu'une paroisse mérite le nom de chrétienne et soulignons simplement les données requises des chrétiens qui constituent la paroisse. Elles fournissent certainement des éléments à retenir en vue de la définition que nous cherchons.

Nous parlons de « pratiquants ». Pratiquant quoi? Ne confondons-nous pas, dans l'emploi si fréquent de ce mot, des choses très différentes? Tantôt pratiquant signifie quelqu'un qui s'acquitte de certaines obligations de la religion catholique : il assiste à la messe dominicale; il communie à Pâques. Tantôt pratiquant signifie le chrétien qui pratique vraiment la religion catholique, qui vit en catholique. Il s'agit de deux types de chrétiens fort dissemblables. Peu nous importe, nous employons le mot sans nous enquérir de ce qu'il représente vraiment. Et nous dressons des statistiques auxquelles on peut faire dire bien des choses qui forcément reposent sur des malentendus.

On voit aussitôt que le problème soulevé est au fond très grave. Il n'est autre que celui des rapports de la sociologie religieuse et de la pastorale. Nous n'aurons pas l'audace de chercher à déterminer quels devraient être ces rapports, mais est-on certain de trancher heureusement la question en séparant radicalement les deux disciplines? La sociologie religieuse revendique, avec l'élan propre à la jeunesse, une belle indépendance. Mais elle porte ses investigations sur un domaine où le surnaturel joue sans cesse. Et non pas comme accessoire, mais comme essentiel. S'il est vrai que la sociologie en général subit actuellement quelques sérieuses critiques [1], la sociologie religieuse fera bien de rester attentive

1. Voir par ex. : M. Chastaing, *Sociologie et Psychologie,* dans *Vie Intellectuelle,* mai 1954.

à ces difficultés qui deviennent très graves dès que l'on aborde le domaine du surnaturel.

Mais qu'est-ce qu'un catholique pratiquant? Pour les grandes paroisses nous ne sommes en possession que de statistiques, encore très rares, relatives à la fréquentation des messes dominicales. L'exemple classique est celui du recensement opéré dans les diocèses de Paris et de Versailles. C'est le seul recensement important effectué, à notre connaissance, dans des conditions offrant des garanties suffisantes. Nous n'oserions pas en dire autant du recensement effectué dans l'agglomération bruxelloise en 1951 [2]. Il s'agissait là d'une improvisation. « On distribua à chaque personne à la messe ce jour-là une image destinée à rappeler le dimanche des missions. C'est le décompte des images distribuées qui a donné le chiffre des pratiquants... Le temps était beau ». Nous nous souvenons fort bien en avoir fait la remarque : un grand nombre de Bruxellois avaient profité de ce beau dimanche, probablement le dernier beau dimanche de l'année, pour s'évader. Il faut savoir, pour juger de la valeur de pareil recensement, combien il est difficile de l'effectuer avec un minimum de garanties. Qui distribuait les images? Beaucoup d'enfants. C'est tout dire. Mais chaque paquet d'images égaré, oublié au presbytère ou tout simplement liquidé par des distributeurs fatigués, a fait compter à tort des dizaines de présences. Chose frappante : aucune paroisse, à notre connaissance, n'a déclaré forfait. Certains résultats sont trop beaux pour ne pas susciter des doutes dans l'esprit de ceux qui sont habitués à ce genre d'opérations. Et comme il ne s'agit en somme que de chiffres assez peu élevés, les erreurs influent lourdement sur les pourcentages d'ensemble.

Pour bien faire, pareils sondages devraient être opérés plus d'une fois par an ou, au moins, chaque année pendant plusieurs années. Ils devraient s'accomplir dans des conditions offrant de très grandes garanties de sérieux. Un seul sondage improvisé ne nous paraît pas permettre de tirer des conclusions valables.

Mais supposons le recensement bien fait. Nous voici en possession de statistiques fournissant le nombre des présents à la messe dominicale. Nous mettons ce total en regard du total de la population. Il faut encore, pour bien faire, déduire 20 % de ce dernier total : il s'agit des petits enfants, des vieillards, des légitimement empêchés. J'avoue n'avoir jamais vérifié ce taux de 20 %. Il semble que le taux à déduire doit varier sensiblement d'après les pays, les régions et même les localités, en fonction des conditions démographiques. Mais le taux de 20 % est communément admis; acceptons-le au moins provisoirement. Pouvons-nous appeler « pratiquants » ceux qui font acte de présence à la messe dominicale? Chacun voit que la réponse sera d'une complexité inquiétante. Nous nous trouvons devant une immense inconnue : quel est l'état d'âme de ces présents? Question capitale. Et comment donc! On nous répète que nous devons nous livrer à l'étude sociologique de notre paroisse. Il y aurait beaucoup à dire à ce propos. Contentons-nous de demander si la première étude à faire ne serait pas de tenter au moins l'esquisse d'une réponse à la question : quel est l'état d'âme des chrétiens qui paraissent dans nos églises le dimanche? Comment voulez-vous leur fournir une prédication adéquate si vous vous contentez d'une opinion conventionnelle à leur sujet ou si vous n'avez pas d'opinion du tout? Un pasteur doit savoir ce qu'il veut. Mais comment le saurait-il s'il ignore qui il a devant lui lorsqu'il prêche le dimanche? Et comment ferons-nous de notre peuple chrétien la « race élue », si nous prêchons dans le vide?

Essayons donc d'apporter une modeste contribution à la question de savoir

2. Voir François Houtart, *Les paroisses de Bruxelles*, Institut de Recherches économiques et sociales de l'Université de Louvain, 1954, pp. 64 et suiv.

quel est l'état d'âme des assistants à la messe du dimanche. Car il faut bien employer ce terme affreux d'assistants. Dans la plupart des églises d'Occident on ne compte aux messes du dimanche qu'une immense majorité d'« assistants », de gens qui ne font absolument rien d'autre que s'ennuyer et attendre la fin de la messe. Un troupeau abandonné, sans pasteur. C'est le grand drame de l'Eglise actuelle : le catholicisme se meurt chez nous de l'ennui de la messe du dimanche. Mais ce thème est trop grave et trop vaste pour que nous puissions le développer ici en ce moment. Voyons ce que nous pouvons savoir de l'état d'âme des « pratiquants » du dimanche.

Nul ne peut présumer du jugement de Dieu. Lui seul sonde les cœurs et les reins. Mais certaines données d'expérience sont tout de même de nature à éclairer le problème. Délimitons-le pour ne pas nous y perdre entièrement. Car « pratiquer » peut s'appliquer à celui qui vit fidèlement selon les préceptes de sa religion et — à l'autre extrême — à celui qui pose de temps en temps un acte de religion. Resterait à savoir s'il s'agit encore de religion ou si, en bien des cas, il ne faudrait pas parler de magie.

Actuellement on considère généralement comme pratiquant celui qui observe habituellement le précepte de la messe dominicale. Et en fait on ne possède pas, dans les grandes paroisses de ville, d'autre critère, sauf étude approfondie tout à fait exceptionnelle. Nous ignorons même, et forcément, le nombre de nos pascalisants!

Celui qui s'impose l'effort hebdomadaire de la messe dominicale semble vouloir tout au moins garder un contact avec l'Eglise. Il se range délibérément parmi ceux qui « vont à la messe ». Que vaut ce critère? Certainement beaucoup moins que ce que nous en pensons généralement, si nous examinons : 1° la valeur de l'acte de religion posé; 2° les garanties de persévérance; 3° l'état d'âme du sujet.

Quant au 1°, demandons-nous combien d'assistants à la messe du dimanche posent au cours de celle-ci un acte de religion conscient et volontaire? Combien prient d'une manière ou d'une autre? Combien s'unissent au saint sacrifice? Et que dire du nombre de communiants sur le total des présents?

A toutes les questions que nous venons de poser il faudra répondre sans hésiter, pour la plupart des messes, dans la plupart des églises de la plupart des grandes paroisses de villes : *une minorité*. Il faut assister à une messe tardive pour s'y rendre compte, au milieu du peuple chrétien, de l'aspect vraiment tragique de la situation. Je pèse mes mots. Nous disons donc : une minorité, et cette minorité devient de plus en plus restreinte à mesure que les questions deviennent de plus en plus exigeantes.

Si le total des présences atteint le quart de la population et si le total des communions atteint ou dépasse, un dimanche ordinaire, le quart du total des présences, on parlera d'une bonne paroisse ou même d'une paroisse fervente. Il est vrai que la presque totalité des paroisses ne possèdent pas de statistiques sérieuses à ce sujet. Mais chacun sait qu'aux messes tardives, généralement les plus fréquentées, le total des communiants atteint environ le dixième des présents dans les bonnes paroisses et que dans la plupart des paroisses de notre pays personne n'y communie. Personne!

La grande majorité des habitués des messes tardives ne communient tout au plus qu'aux très grandes fêtes : Pâques et Noël. Quelques-uns s'ajoutent à la Toussaint. Un bon nombre de pascalisants ne paraissent à l'église qu'à Pâques. Que se passe-t-il chaque année entre le confesseur et eux? C'est pour moi un mystère que je ne suis pas parvenu à percer. Ajoutons enfin, en demandant au lecteur d'être bien attentif à ce fait, qu'un grand nombre des assistants du dimanche ne communient *jamais*. Ne vous récriez pas. Dans une paroisse de grande ville, de dix mille habitants, le total de ces abstentionnistes peut facile-

ment s'élever à plusieurs centaines. Beaucoup parmi ceux-ci ne manquent peut-être, même probablement, jamais à la messe; nous les comptons parmi les « bons » chrétiens. Ils ne communient jamais. Nous les rangeons parmi les « pratiquants ». Mais en réalité ils ne veulent pas s'« engager ». Ils ne veulent ou ne peuvent pas changer de vie. Ils n'ont peut-être même plus la foi. Que viennent-ils faire à la messe? Beaucoup s'y rendent par habitude. D'autres sous la contrainte familiale ou sociale. D'autres sous l'empire d'une crainte mal définie. D'autres encore ne veulent pas couper définitivement les ponts. Qui ne voit les conséquences qui découlent déjà de ces faits, au point de vue prédication dominicale? A qui croyons-nous parler? Que voulons-nous?

Deuxième question : quelles garanties de persévérance peut-on présumer chez nos assistants du dimanche? Les faits prouvent que ces garanties sont en bien des cas très minimes. On se dispense de la messe pour des motifs futiles. Dès que la contrainte sociale cesse de jouer beaucoup abandonnent totalement. C'est le cas fréquent de ceux qui changent de résidence ou perdent le contact avec l'ancien milieu familial. C'est aussi le cas des mariages « mixtes ». Même chose à l'adolescence, lors de l'entrée au travail. Ou bien à la suite d'un malentendu avec le clergé, à la suite de lourdes épreuves, de discordes avec des catholiques, etc. On peut poser comme règle que le catholique ignorant de la religion, et presque tous nos « pratiquants » le sont, cessera la pratique religieuse dès que dans sa vie habituelle se produira un changement ou un ébranlement le libérant de la contrainte sociale ou le troublant sérieusement. Pour lutter contre cette ignorance mortellement dangereuse nous ne disposons auprès des adultes que de la prédication et de l'imprimé, à moins d'adopter courageusement les méthodes d'apostolat par contact personnel. Je parle de la masse et non d'une minorité de privilégiés qui disposent de cercles ou de groupements. *Et nunc erudimini!*

Réfléchissant à tous ces faits que m'enseigne l'expérience je comprends mieux ce que me dirent tant de prêtres allemands avec qui je pus converser très peu de temps avant la dernière guerre alors que la persécution était déjà amorcée. Leur avis unanime peut se résumer ainsi : « Nous ne comptons sur la persévérance que de ceux de nos chrétiens qui communient au moins tous les dimanches ». L'explication est simple : les sacrements, surtout la Sainte Eucharistie, sont de nécessité *vitale*. Et surtout dans les moments difficiles. Or la vie chrétienne de nos jours est presque toujours difficile. Le cinéma et la radio ne l'ont certainement pas facilitée.

Troisième question. La plus grave et la plus délicate. Que pensent ces assistants du dimanche? Que pensent-ils au point de vue religieux? Quel est pour eux le sens religieux de leur vie? Un très grand nombre de ces « pratiquants » du dimanche, j'allais écrire le plus grand nombre, ne pensent rien du tout par eux-mêmes et au point de vue que nous venons d'indiquer. Leur ignorance religieuse et leur inertie sont fabuleuses! Ils ne possèdent plus, *vitalement,* même les éléments du petit catéchisme. N'importe quel enfant qui suit avec bonne volonté les cours de catéchisme préparatoires à la communion solennelle en sait plus long que ces adultes, professions libérales souvent y comprises! Beaucoup de pratiquants n'ont jamais cru solidement à quelque chose; beaucoup n'ont jamais vraiment vécu intensément leur religion; beaucoup n'ont jamais aimé Dieu de tout leur cœur ni le prochain, bien entendu. D'autres en très grand nombre aussi, démunis devant les assauts du monde, de la chair, de l'orgueil et du démon, ont perdu ce qu'ils possédaient. La religion s'est estompée dans leur âme et ils vivent à ce point de vue dans une atonie, dans une grisaille, d'où toute pensée religieuse claire est absente. La prédication du dimanche devrait traduire pour eux le cri célèbre qui retentit dans une tranchée de Verdun : « Debout les morts! » ou au moins les dormeurs. « Maintenant le moment est venu de

secouer le sommeil » écrit l'Apôtre. Entendons-nous souvent retentir ces accents qui devraient galvaniser les mourants?

Pour essayer de sonder la mentalité de nos chrétiens du dimanche, posons trois questions. Premièrement, combien savent que pour vivre en chrétien il faut être en état de grâce? Secondement, combien désirent vivre en état de grâce ou recouvrer cet état s'ils l'ont perdu? Troisièmement, combien sont en état de grâce?

Nous touchons ainsi au cœur de notre problème. Ne semble-t-il pas que la deuxième question cerne la réponse à donner à celle que pose toute notre étude : « Qu'est-ce qu'un catholique pratiquant? » Je sais qu'il conviendrait de poser une question subsidiaire, à savoir : combien traduisent leur désir d'union à Dieu (car c'est cela l'état de grâce, la possession de la vie divine, et non pas « être en règle »), combien donc traduisent leur désir de vivre en catholiques par la pratique de la charité fraternelle? « Le second commandement... » Mais la question n'est que subsidiaire. Le manque de vraie charité fraternelle tient souvent à l'ignorance doctrinale. On prêche beaucoup de sermons de charité dans nos églises, mais très peu la charité.

Peut-on s'aventurer jusqu'à apprécier — approximativement, s'entend — le nombre de ceux, parmi nos habitués du dimanche, qui sont probablement et habituellement en état de grâce? La seule question fera sursauter, s'indigner ou sourire plus d'un lecteur. Mais concevez-vous qu'un pasteur d'âmes ne se la pose jamais?

Sans doute l'ignorant de bonne foi peut être en état de grâce et l'Eglise catholique ne couvre pas le salut. Mais la grâce sanctifiante suppose pour la plupart des hommes vivant dans notre civilisation des conditions bien précises. Vous pouvez présumer que la plupart de vos communiants dominicaux, donc ceux qui ont l'habitude de communier le dimanche, sont habituellement en état de grâce, ou sont animés du désir de vivre en état de grâce. Je sais bien que saint Pie X a déclaré que « le Christ et l'Eglise désirent que chacun s'approche chaque jour du banquet sacré » — (encore un thème de méditations amères pour les pasteurs qui scrutent leurs responsabilités). Je sais aussi qu'il existe des monstres ou des ignorants complets qui communient fréquemment et consacrent le meilleur de leurs forces à rendre leurs semblables malheureux. Mais nous ne traitons pas ici d'exceptions et nous envisageons le possible. Fait remarquable : on enregistre très peu de défections parmi les chrétiens qui ont l'habitude de communier chaque dimanche.

On peut étendre la présomption favorable très sérieuse à la plupart des communiants mensuels. Il faut d'ailleurs noter que la proportion des communiants mensuels par rapport aux communiants hebdomadaires n'est pas très forte et tend à diminuer. De même le nombre des communiants saisonniers et surtout des purs pascalisants diminue d'une manière constante. La vie actuelle exige de la plupart des chrétiens une option, un engagement, un effort de plus en plus grand s'ils veulent rester vraiment fidèles. Sans usage fréquent des sacrements la plupart ne « tiennent pas le coup », si l'on ose dire. L'influence délétère de l'ambiance devient de plus en plus nocive, la contrainte sociale de moins en moins favorable à l'observance des préceptes moraux de la religion. Les soucis de la vie courante deviennent de plus en plus absorbants. Le besoin de plaisirs, de confort, de luxe, exige de plus en plus d'argent et le prestige de celui-ci devient de plus en plus impérieux. Que dire de tant de jeunes ménages « pratiquants » qui refusent l'enfant? L'exigence du Maître est tragique pour beaucoup de chrétiens : « Nul ne peut servir deux maîtres ». Soyez sûr que parmi les assistants aux messes du dimanche beaucoup sont asservis par l'argent et ne trouvent pas la force de secouer ce joug. Ce n'est pas en leur arrachant quelques francs pour une misère spectaculaire ou pour nos œuvres que nous opérerons leur libération!

On pourrait résumer les considérations qui précèdent en disant que le nombre des chrétiens vraiment pratiquants, certainement soucieux de vivre de la vie de la grâce et de progresser dans cette vie (car la stagnation n'est pas possible pendant longtemps) est probablement un peu plus grand que le nombre de la moyenne des communiants dominicaux hebdomadaires, car il faut ajouter à ce nombre la plupart des mensuels, quelques saisonniers et quelques pascalisants, plus un certain nombre de craintifs, jansénistes, scrupuleux et esclaves de l'habitude. De quelle habitude? Tout simplement de l'habitude. Je suppose que vous prêchiez sans cesse, comme il se doit, l'importance vitale de la grâce sanctifiante et la nécessité des sacrements spécialement de la Sainte Eucharistie en vue du maintien et du développement de cette vie. Vou aurez parfois la possibilité d'interroger prudemment des pénitents ou des fiancés par exemple et de leur demander s'ils ont entendu cette prédication. Bien certainement. Pourquoi n'ont-ils pas décidé de communier plus fréquemment? Que pensent-ils en vous entendant? Un certain nombre, beaucoup plus grand que vous ne l'attendez, répondront candidement : Rien! D'autres vous diront qu'ils ont pensé : Je dois le faire. Ou plutôt : Je devrais le faire. Pourquoi ne sont-ils pas passés à l'acte? Certains vous diront qu'ils ne le savent pas. D'autres accuseront l'habitude. Vous n'en tirerez rien de plus. Mais il est certain que l'habitude et la force d'inertie sont les pires ennemis de tout progrès. Et ici nous touchons du doigt l'importance capitale de l'éducation chrétienne si négligée de nos jours dans tant de familles « pratiquantes ».

Voulez-vous passer maintenant à un recoupement très significatif? Examinez attentivement le taux de générosité de vos chrétiens. Combien s'imposent parfois un vrai sacrifice matériel pour pratiquer la charité fraternelle? L'auteur de ces lignes a fait procéder un jour à un sondage pour chercher réponse à cette question. On se souvient sans doute des graves inondations survenues il y a quelques années lors du raz de marée sur les côtes belges et hollandaises. Une collecte exceptionnelle fut prescrite dans les églises. Chez nous, comme partout ailleurs sans doute, le résultat fut exceptionnellement brillant. Nous en étions impressionnés et édifiés. Mais un doute nous vint et je fis procéder au relevé des billets et des pièces de monnaie recueillis à cette collecte. Le résultat fut étonnant et décevant pour qui se faisait des illusions. Sans doute, on peut supposer que quelques assistants donnèrent plus d'un billet ou plusieurs pièces de monnaie. Mais le sondage restait valable dans l'ensemble, compte tenu aussi du nombre des enfants présents. Résultat : un peu plus du tiers des adultes présents aux messes de ce dimanche semblent avoir fait un réel effort. Ne parlons pas d'un grand sacrifice, sauf dans des cas exceptionnels. En somme, un peu plus que le nombre des communiants dominicaux. Le parallélisme n'est-il pas frappant? Il confirme notre opinion en ce qui concerne la question de la pratique de la charité fraternelle par ces communiants. Bien sûr, elle n'est presque jamais héroïque comme elle devrait l'être, mais l'éducation de la plupart de nos chrétiens n'a-t-elle pas été négligée ou faussée dans ce domaine dès la tendre enfance? On ne peut méconnaître cette circonstance atténuante lorsqu'on cherche à apprécier l'importance de la pratique de la charité fraternelle par rapport à l'état de grâce.

Une paroisse moyenne de nos grandes villes compte donc probablement comme vrais pratiquants un bon tiers des présents à la messe dominicale. Chiffrez cela. Il y aura lieu d'être effrayé. Nous ne disons pas que tous les autres sont en état de péché mortel. Nous disons que beaucoup de ces autres sont certainement en état de péché mortel. Un grand nombre vivent dans un état de tiédeur, d'indifférence, qui ne peut durer longtemps. Aucun doute n'est possible à ce sujet. Nous ne désignons personne en particulier, Dieu nous en garde! Mais il ne faut pas avoir accompli beaucoup d'années de ministère paroissial pour savoir avec certitude que nos messes du dimanche sont fréquentées par des

dizaines, je pense qu'il faut avoir le courage de dire, par des centaines de « pratiquants » qui ne sont pas en état de grâce, dont beaucoup ne désirent pas être en état de grâce ou recouvrer l'état de grâce, ou ne savent même pas qu'il existe un état de grâce. Ils ne « font de mal à personne ». Quant aux devoirs envers Dieu, le Christ, l'Eglise et le prochain, ils n'en ont, au point de vue de la vie divine, cure ni idée. Pour un tiers des adultes présents le dimanche nous pouvons avoir nos apaisements tout en confiant le problème, en tremblant, à la miséricorde de Dieu.

Faut-il marquer maintenant toute l'importance que représente en pastorale l'investigation portant sur l'état d'âme des deux autres tiers? Car il y a là une masse de chrétiens « récupérables » si nous y mettons le temps et le prix et l'intelligence nécessaires.

Evidemment, beaucoup de nos paroissiens qui viennent à la messe le dimanche sont prisonniers d'une situation inextricable, au moins momentanément. Songez que dans une commune du grand-Bruxelles que nous connaissons bien, et non la plus mauvaise, on compte 20 divorces sur 100 mariages, que les mariages entre divorcés ou dont un des conjoints est divorcé deviennent de plus en plus nombreux. On peut estimer à 25 et jusqu'à 30 % le nombre des « ménages » irréguliers! Un certain nombre de ces ménages fréquentent régulièrement la messe dominicale. Tout le monde, clergé y compris, ignore généralement leur situation, qui ne sera révélée bien souvent qu'au moment du décès d'un des « conjoints ». Tout un aspect de la pastorale est à repenser en fonction de chiffres pareils, car nous devons tâcher de sauver ces âmes. Beaucoup de jeunes ménages ont décidé fermement de ne plus avoir d'enfants. Tant pis pour les sacrements! Mais beaucoup restent fidèles à la messe du dimanche, ne fut-ce que pour se rassurer ou pour sauver la face. Beaucoup d'hommes d'affaires ou de commerçants ne veulent pas renoncer à des procédés que l'intime de leur conscience réprouve, mais ne manqueront pas la messe dominicale. L'infidélité conjugale est beaucoup moins rare que nous ne le pensons, chez les « pratiquants ». Beaucoup de chrétiens vont voir des films ou assister à des spectacles gravement répréhensibles, se permettent des lectures ou des conversations du même genre et ne veulent pas renoncer à cette habitude. Nous pourrions prolonger cette énumération. Remarquez qu'il ne s'agit pas de fautes accidentelles, de surprise ou de faiblesse, mais d'une orientation de vie. Tous ces pauvres chrétiens qui viennent encore à la messe sont menacés de perdre la foi et la perdront, sauf miracle, à moins que la prédication du dimanche les garde en état d'alerte.

On le voit, il n'est pas question de se décourager en constatant nos illusions et en découvrant que l'assemblée des messes dominicales n'est pas composée dans sa grande majorité de vivants, mais bien de morts, de malades ou de mourants. Il s'agit de faire face à la situation avec foi et courage et d'adapter toute notre pastorale à la vraie situation.

Il ne s'agit pas de croire que nous ne pouvons pas remonter le courant. Il convient de voir qu'un champ immense et magnifique est ouvert à nos efforts. Les tâches principales qui s'offrent à nous sont, parmi beaucoup d'autres :

1° Ramener à la messe les trois-quarts de notre population de baptisés qui n'y viennent plus. Ce sera l'œuvre d'un apostolat avant tout laïc qui formera des « catéchumènes » grâce au contact personnel suivi. Nous avons exposé ailleurs tout cet aspect de la pastorale [3].

2° En ce qui concerne les chrétiens qui viennent à la messe dominicale :

3. Voir le livre de M. A. Ryckmans, *La Paroisse vivante*, ch. V : « La paroisse missionnaire ». (*N.d.l.R.*)

A. S'occuper de ce troupeau presque partout abandonné à lui-même dans un désœuvrement complet. Rendre vivante la messe du dimanche, faire agir ces gens qui ne sont même plus des spectateurs, leur arracher à tout prix chaque dimanche au moins un acte de religion, une prière! Elle suffira peut-être à en sauver un grand nombre. Tout le problème de la messe dominicale est à repenser. Nous l'avons esquissé ailleurs. Impossible d'y revenir ici [4].

B. Soigner la prédication dominicale. Ne jamais l'omettre. Prêcher en fonction de l'état d'âme réel de ces auditeurs. Donc, suivant le conseil pressant du grand Pius Parsch, prêcher sans cesse la grâce et, en regard, ne pas omettre de rappeler que le péché, le démon et l'enfer existent toujours. Pour chacun de nos auditeurs l'état de grâce est une *question de vie ou de mort.* Clamez cela. Vous enregistrerez à chaque fois des conversions de gens qui vous diront qu'ils n'avaient jamais pensé à cela.

C. Que le pasteur, toujours suivant le conseil de Parsch, s'assigne un but très précis : pour chacun des présents à la messe, à toute messe : pas de messe sans communion. Et qu'il le dise et y revienne sans cesse. « Celui qui mange ma chair, vivra ». Que le pascalisant devienne saisonnier, le saisonnier mensuel, le mensuel hebdomadaire et l'hebdomadaire quotidien si possible. Sachons bien que, à l'heure actuelle, le très petit nombre, le tout petit nombre des « pratiquants » vit réellement de l'Eucharistie, le tout petit nombre vit réellement des sacrements. Or Jésus ne continue à vivre sur terre que dans l'Eglise par la messe et les sacrements. La chrétienté languit par suite de mille ans de sous-alimentation.

D. Avoir sans cesse devant les yeux l'importance de la vertu de religion, du culte, et que Dieu n'existe pas avant tout pour les hommes mais les hommes pour Dieu.

E. Former nos chrétiens à l'exercice sérieux de la charité fraternelle, de l'ascèse, du détachement, sans quoi il n'est pas de vie chrétienne possible.

Après cela, s'il vous reste du temps, faites de la sociologie religieuse, mais sachez bien qu'en prenant conscience des réalités que nous venons d'esquisser vous avez fait à la fois de la bonne pastorale et de la bonne sociologie religieuse. Le pain ne vous manque pas sur la planche où vous attend le travail à accomplir!

Avoir la foi et ne pas nous décourager à la vue de la réalité. L'expérience prouve que, sur tous les points du programme que nous venons de schématiser, le progrès est possible, très lent au début, plus rapide à mesure que vous vous obstinerez. Formez aussi une élite à la sainteté en ne l'oubliant pas dans votre prédication et répétez inlassablement la parole de Notre-Dame à Bernadette : « Priez pour les pauvres pécheurs » ou mieux encore cette parole de notre Sauveur qui résume toute la pastorale : « Le Fils de l'Homme est venu pour chercher et sauver ce qui était perdu ».

Abbé A. Ryckmans.

---

4. Voir, dans l'ouvrage cité à la note précédente, le ch. XIII : « Le Jour du Seigneur ». (*N.d.l.R.*)

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique « Ad coeli Reginam » sur la Royauté de Marie et l'institution de cette fête, en date du 11 octobre 1954. — Texte latin dans *L'Osservatore Romano*, 24 octobre, 1954. Traduction et sous-titres d'après *La Croix* du 30 octobre 1954).

Dès les premiers âges de l'Eglise catholique, le peuple chrétien fit monter vers la Reine du ciel ses prières et ses chants de louange filiale, dans la sérénité des heures de joie et plus encore dans l'angoisse des périls menaçants. Jamais ne fut déçue l'espérance mise en la Mère du divin Roi Jésus-Christ; jamais ne s'affaiblit la foi qui nous enseigne que la Vierge Marie Mère de Dieu règne sur l'univers entier avec un cœur maternel, tout comme elle est ceinte d'une couronne royale de gloire dans la béatitude céleste.

Or, après les calamités qui jusque sous Nos yeux ont couvert de ruines sans nombre des cités florissantes, des villes, des villages, Nous voyons avec douleur déborder dangereusement les flots de profondes misères morales, vaciller parfois les bases mêmes de la justice, triompher un peu partout l'attrait des plaisirs corrupteurs et, dans cette conjoncture inquiétante, Nous sommes saisi d'une vive angoisse. Aussi est-ce avec confiance que Nous recourons à Marie Notre Reine, lui manifestant non seulement Notre amour, mais aussi celui de quiconque se glorifie du nom de chrétien.

Le 1er novembre de l'année 1950 — il Nous plaît de le rappeler, — en présence d'une multitude de cardinaux, d'évêques, de prêtres et de fidèles accourus du monde entier, Nous avons Nous-même défini le dogme de l'Assomption de la Très Sainte Vierge dans le ciel [1], où, en corps et en âme, elle règne avec son Fils unique parmi les chœurs des anges et des saints. En outre, à l'occasion du centenaire de la définition du dogme de l'Immaculée Conception par Pie IX, Notre prédécesseur d'immortelle mémoire, Nous avons promulgué la présente Année mariale [2]; et ce Nous est aujourd'hui une grande consolation de voir à Rome, — à Sainte-Marie Majeure en particulier où les foules viennent manifester leur confiance et leur grand amour envers leur Mère du ciel, — mais également dans le monde entier, la piété envers la Vierge Mère de Dieu refleurir toujours davantage et les principaux sanctuaires marials recevoir sans cesse de nombreux et pieux pèlerinages.

Et l'on sait que, chaque fois que Nous en eûmes l'occasion, dans Nos allocutions d'audience ou Nos radiomessages, Nous avons exhorté tous les fidèles à aimer de tout leur cœur, comme il convient à des fils, notre Mère très bonne et très puissante. A ce sujet, Nous rappelons volontiers le message radiophonique adressé au peuple portugais lors du couronnement de la statue miraculeuse de Fatima [3], et que Nous avons appelé Nous-même le message de la « Royauté » de Marie [4].

1. Cfr Constitutio Apostolica *Munificentissimus Deus*, *A.A.S.*, XLII, 1950, p. 753 sq.
2. Cfr Litt. Enc. *Fulgens corona*, *A.A.S.*, XLV, 1953, p. 577 sq.
3. Cfr *A.A.S.*, XXXVIII, 1946, p. 264 sq.
4. Cfr *l'Osservatore Romano*, d. 19 maii, a. 1946.

Pour mettre donc en quelque sorte le comble à ces marques de Notre piété envers la Mère de Dieu, que le peuple chrétien a accueillies avec tant de ferveur, pour conclure heureusement l'Année mariale qui touche désormais à son terme, pour accéder enfin aux demandes instantes qui Nous parviennent à ce sujet de toutes parts, Nous avons décidé d'instituer la fête liturgique de « la Sainte Vierge Marie Reine ».

Nous n'entendons pas proposer par là au peuple chrétien une nouvelle vérité à croire, car le titre même et les arguments qui justifient la dignité royale de Marie ont déjà de tout temps été abondamment formulés et se trouvent dans les documents anciens de l'Eglise et dans les livres liturgiques.

Nous désirons seulement les rappeler par cette Encyclique, afin de renouveler les louanges de Notre Mère du ciel, de ranimer dans tous les cœurs une piété plus ardente envers elle et de contribuer ainsi au bien des âmes.

I. — L'ENSEIGNEMENT DES PÈRES DE L'ÉGLISE ET DES SOUVERAINS PONTIFES

Le peuple chrétien, même dans les siècles passés, croyait avec raison que Celle dont est né le Fils du Très-Haut, qui « régnera à jamais dans la maison de Jacob [5] », « Prince de la Paix [6] », « Roi des rois et Seigneur des seigneurs [7] », avait reçu plus que toute autre créature des grâces et privilèges uniques ; et considérant aussi les relations étroites qui unissaient la Mère au Fils, il a reconnu sans peine la dignité royale suprême de la Mère de Dieu.

La Mère du Seigneur

C'est pourquoi il n'est pas étonnant que les anciens écrivains ecclésiastiques, forts de la parole de l'archange Gabriel prédisant que le Fils de Marie régnerait éternellement [8], et de celles d'Elisabeth, qui en la saluant avec respect l'appelait « la Mère de mon Seigneur [9] », aient déjà appelé Marie « la Mère du Roi », « la Mère du Seigneur », montrant clairement qu'en vertu de la dignité royale de son Fils elle possédait une grandeur et une excellence à part.

Aussi, saint Ephrem, dans l'ardeur de son inspiration poétique, la fait-il parler de la sorte : « Que le ciel me soutienne de son étreinte, car j'ai été honorée plus que lui. En effet, le ciel ne fut pas ta mère, mais tu en as fait ton trône ! Combien plus digne d'honneur et vénérable que son trône est la Mère du Roi [10] ! » Et ailleurs il la prie en ces termes : « ... noble jeune fille et patronne, Reine, Maîtresse, garde-moi, protège-moi, de peur que Satan, auteur de tout mal, ne se réjouisse à mon sujet et que le criminel adversaire ne triomphe de moi [11] ».

Saint Grégoire de Nazianze appelle Marie « Mère du Roi de tout l'univers », « Mère Vierge, (qui) a enfanté le Roi du monde entier [12] ». Prudence déclare que cette Mère « s'étonne d'avoir engendré Dieu comme homme et même comme Roi suprême [13] ».

---

5. Luc, I, 32.
6. Is., IX, 6.
7. *Apoc.*, XIX, 16.
8. Cfr Luc, I, 32, 33.
9. Luc, I, 43.
10. S. Ephrem, *Hymni de B. Maria*; ed. Th. J. Lamy, t. II, Mechliniae, 1886, hymn. XIX, p. 624.
11. Id., *Oratio ad Ssmam Dei Matrem*; *Opera omnia*, ed. Assemani, t. III (graece), Romae, 1747, p. 546.
12. S. Gregorius Naz., *Poemata dogmatica*, XVIII, v. 58, *P.G.*, XXXVII, 485.
13. Prudentius, *Dittochaeum*, XXVII, *P.L.*, LX, 102 A.

MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE, N° 51

L. MALEVEZ, S. J.
Professeur au Collège philosophique et théologique S. J. Saint-Albert-de-Louvain

LE MESSAGE CHRÉTIEN ET LE MYTHE

LA THÉOLOGIE DE RUDOLF BULTMANN

Un vol. in-8° de 167 pages

80 francs belges

DESCLÉE DE BROUWER
Paris - Bruxelles - Bruges

RUDOLF BULTMANN DEVA

LE MESSAGE CH

Présentation

La théologie de R. Bultmann provoque de vastes remous dans le monde de la théologie protestante et pose maints problèmes urgents à la théologie catholique. Le public de langue française ne la connaît guère, jusqu'à présent, qu'à travers des recensions partielles ou sommaires. Il en trouvera ici un exposé d'ensemble : selon Bultmann, le christianisme présente le message sous un revêtement mythologique inassimilable à la pensée contemporaine. S'il ne veut pas se condamner à périr, il doit travailler de toute urgence à sa propre « démythologisation ». Positivement, il conservera du message les seuls éléments qui intéressent l'intelligence de l'homme et de son existence en situation devant Dieu. Ce n'est pas à dire qu'il se réduira à une simple philosophie ; il gardera l'idée de révélation comme aussi celle d'une intervention, non mythologique, de Dieu dans l'histoire : à travers le Christ et par son moyen, Dieu s'adresse à l'homme et l'interpelle, il lui notifie sa condition de créature à la fois pécheresse et justifiée ; il le sauve aussi, et cela même signifie qu'il assure la pleine « authenticité » à son existence terrestre ; pour y accéder, il suffit à l'homme de ne plus se confier, pharisaïquement, en soi-même, mais de s'en remettre à la libre grâce qui pardonne.

Cette théologie a déchaîné toute une controverse qui n'est pas encore apaisée. Au surplus on a formulé des doutes sur la vraie signification de la pensée de Bultmann, et notamment sur le rôle que Bultmann reconnaît à l'histoire du Christ dans l'économie du salut. Deux interprétations s'affrontent, que l'on peut qualifier respectivement d'objectiviste et de subjectiviste. La seconde semble avoir rencontré la préférence de la plupart des critiques. Certains, néanmoins, et parmi eux F. Gogarten, font valoir avec force l'interprétation objectiviste. C'est elle que l'on soutient ici également.

L'ouvrage se ferme sur un dernier chapitre critique. Après y avoir recueilli le profit positif, pour la théologie chrétienne, de l'œuvre de Bultmann, on en relève les fautes et les faiblesses. Au terme, on pense avoir montré que Bultmann n'a rien fait valoir de solide contre la théologie traditionnelle de l'Incarnation et de l'Esprit.

EN ET LE MYTHE

Table des Matières

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER: La démythologisation nécessaire.

Le mythe dans le Nouveau Testament. — Le conflit de la science et du mythe. — La démythologisation libérale.

CHAPITRE II: Le principe de l'interprétation existentiale.

L'analyse existentiale. — La signification d'une interprétation existentiale du message. — Le message en dépendance légitime d'une philosophie.

CHAPITRE III: L'interprétation existentiale du message.

L'existence hors de la foi. — L'être humain dans la foi. — L'existentialisme philosophique et l'existentialisme biblique.

CHAPITRE IV: L'événement du salut.

Mythe au sens large et au sens strict. — Interprétation objectiviste de la démythologisation d'après « Neues Testament und Mythologie » (1941). — La vie de Jésus. — La Croix. — La Résurrection. — La prédication. — Interprétation objectiviste de la démythologisation d'après « Zum Problem der Entmythologisierung » (1951). — L'interprétation de F. Gogarten. — L'interprétation subjectiviste de la démythologisation.

CHAPITRE V: Le jugement de la Tradition.

Les résultats positifs. — La place de la théologie de Bultmann dans la théologie protestante contemporaine. — Les fautes majeures. — La Tradition et la science contemporaine. — Le miracle. — La Tradition et l'ontologie authentique. — La Christologie. — La théologie de l'Esprit. — Le mythe et la transcendance. — Les indigences de la théologie de Bultmann. — Son agnosticisme. — La doctrine des réalités dernières.

APPENDICE: La notion de mythe chez Bultmann et chez les historiens des religions.

COLLECTION DU MUSEUM LESSIANUM

Trois réimpressions

SECTION THÉOLOGIQUE N° 50

G. GILLEMAN, S. J.

LE PRIMAT DE LA CHARITÉ EN THÉOLOGIE MORALE

Une étude méthodologique qui, s'étant référée à la position thomiste sur le rôle de la charité dans l'activité morale, se propose « d'établir les principes d'une méthode qui reconnaisse explicitement à la charité, dans sa formulation de la théologie morale, la même fonction vitale qu'elle exerce dans la réalité de la vie chrétienne et dans la révélation du Christ ».

Un volume in-8° de X-374 pp. 225 fr. belges

SECTION HISTORIQUE N° 4-5

J. DE GHELLINCK, S. J.

L'ESSOR DE LA LITTÉRATURE LATINE AU XII[e] SIÈCLE

Faisant suite aux travaux de l'auteur sur la littérature patristique, les deux volumes de cet ouvrage sont consacrés à l'étude des différentes sources littéraires d'un siècle dont la qualité intellectuelle eut une influence capitale sur l'évolution de la pensée occidentale.

Un volume in-8° de X-584 pp. 260 fr. belges

SECTION PHILOSOPHIQUE N° 25

A. HAYEN, S. J.

L'INTENTIONNEL SELON SAINT THOMAS

Cette exégèse exhaustive et critique des textes de saint Thomas se rapportant à l'intentionalité situe la thèse thomiste dans son contexte historique et doctrinal pour aboutir à une interprétation métaphysique personnelle qui s'apparente à la pensée du P. Maréchal.

Un volume in-8° de 292 pp. 195 fr. belges

en vente à

la librairie de l'édition universelle

88-90 RUE ROYALE BRUXELLES TÉL. 17.56.15 CCP. 1038.91

Dignité royale de Marie

Cette dignité royale de la Bienheureuse Vierge Marie est clairement et nettement signifiée par ceux qui l'appellent « Souveraine », « Dominatrice », « Reine ». Déjà, dans une homélie attribuée à Origène, Marie est appelée par Elisabeth non seulement « Mère de mon Seigneur », mais « ma Souveraine [14] ».

La même idée ressort du passage suivant de saint Jérôme dans lequel, parmi les différentes interprétations du nom de Marie, il met en dernier lieu celle-ci : « Il faut savoir qu'en syriaque Marie signifie Souveraine [15] ». Après lui, saint Chrysologue formule la même pensée d'une manière encore plus affirmative : « Le mot hébreu Marie se traduit en latin Souveraine; l'ange l'appelle Souveraine pour qu'elle cesse de trembler comme une servante, elle à qui l'autorité même de son Fils a obtenu de naître et d'être appelée Souveraine [16] ».

Epiphane, évêque de Constantinople, écrivant au Souverain Pontife Hormisdas, dit qu'il faut prier pour que l'unité de l'Eglise soit conservée « par la grâce de la sainte et consubstantielle Trinité et par l'intercession de notre Sainte Souveraine, la glorieuse Vierge Marie Mère de Dieu [17] ».

Un auteur de la même époque salue en ces termes solennels la Sainte Vierge assise à la droite de Dieu pour lui demander de prier pour nous : « Souveraine des mortels, très sainte Mère de Dieu [18] ».

Saint André de Crète attribue plusieurs fois à la Vierge Marie la dignité de Reine; il écrit par exemple : « (Jésus) transporte aujourd'hui hors de sa demeure terrestre la Reine du genre humain, sa Mère toujours Vierge dans le sein de laquelle, sans cesser d'être Dieu, il a pris la forme humaine [19] ». Et ailleurs : « Reine de tout le genre humain, fidèle en réalité au sens de ton nom et qui, Dieu seul excepté, dépasse toute chose [20] ».

Saint Germain salue en ces termes l'humble Vierge : « Assieds-toi, ô Souveraine, il convient en effet que tu sièges en haut lieu puisque tu es Reine et plus glorieuse que tous les rois [21] ». Il l'appelle aussi : « Souveraine de tous les habitants de la terre [22] ».

Saint Jean Damascène lui donne le nom de « Reine, Patronne, Souveraine [23] », et même de : « Souveraine de toute créature [24] » ; un ancien écrivain de l'Eglise occidentale l'appelle : « heureuse Reine », « Reine éternelle près du Roi son Fils », elle dont « la tête blanche comme la neige est ornée d'un diadème d'or [25] ».

Enfin, saint Ildefonse de Tolède unit presque tous ses titres d'honneur en cette salutation : « O ma Souveraine, Maîtresse suprême; régnant sur moi, Mère

14. *Homilia in S. Lucam, Homilia VII*; ed. Rauer, Origenes Werke, t. IX, p. 48 (ex catena Macarii Chrysocephali). Cfr *P.G.*, XIII, 1902 D.
15. S. Hieronymus, *Liber de nominibus hebraeis, P.L.*, XXIII, 886.
16. S. Petrus Chrysologus, *Sermo CXLII, De Annuntiatione B.M.V., P.L.*, LII, 579 C. Cfr etiam 582 B, 584 A : « Regina totius exstitit castitatis ».
17. *Relatio Epiphanii Ep. Constantin., P.L.*, LXIII, 498 D.
18. *Encomium in Dormitionem Ssmae Deiparae* (inter opera S. Modesti), *P.G.*, LXXXVI, 3306 B.
19. S. Andreas Cretensis, *Homilia II in Dormitionem Ssmae Deiparae, P.G.*, XCVII, 1079 B.
20. Id., *Homilia III in Dormitionem Ssmae Deiparae, P.G.*, XCVII, 1099 A.
21. S. Germanus, *In Praesentationem Ssmae Deiparae*, I, *P.G.*, XCVIII, 303 A.
22. Id., *In Praesentationem Ssmae Deiparae*, II, *P.G.*, XCVIII, 315 C.
23. S. Joannes Damascenus, *Homilia I in Dormitionem B.M.V., P.G.*, XCVI, 719 A.
24. Id., *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XIV, *P.G.*, XCIV, 1158 B.
25. *De laudibus Mariae* (inter opera Venantii Fortunati), *P.L.*, LXXXVIII, 282 B et 283 A.

de mon Souverain... Souveraine parmi les servantes, Reine parmi tes sœurs [26] ».

A partir de ces témoignages et d'autres analogues, presque innombrables, qui remontent à l'antiquité, les théologiens de l'Eglise ont élaboré la doctrine selon laquelle ils appellent la Très Sainte Vierge Reine de toutes les créatures, Reine du monde, Souveraine de l'Univers.

Documents pontificaux

Les pasteurs suprêmes de l'Eglise ont estimé de leur devoir d'approuver et d'encourager par leurs exhortations et leurs éloges la piété du peuple chrétien envers sa Mère du ciel et sa Reine. Aussi, pour ne pas parler des documents des Papes récents, rappelons simplement ceux-ci : dès le VII[e] siècle Notre prédécesseur, saint Martin I[er], appelle Marie « Notre glorieuse Souveraine toujours Vierge [27] » ; saint Agathon, dans son épître synodale aux Pères du sixième Concile oecuménique, dit d'elle « notre Souveraine, vraiment Mère de Dieu au sens propre [28] » ; au VIII[e] siècle, Grégoire II, dans sa lettre au patriarche saint Germain, qui fut lue aux acclamations de tous les Pères du septième Concile oecuménique, lui donne le titre de « Souveraine universelle et vraie Mère de Dieu », et de « Souveraine de tous les chrétiens [29] ».

Rappelons en outre que Notre Prédécesseur d'immortelle mémoire Sixte IV, mentionnant avec faveur la doctrine de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge dans sa Lettre apostolique *Cum praeexcelsa* [30], commence en appelant Marie « Reine qui intercède sans cesse auprès du Roi qu'elle a engendré ». De la même manière, Benoît XIV dans ses Lettres apostoliques *Gloriosae Dominae* [31] appelle Marie « Reine du ciel et de la terre » et affirme que le Roi suprême lui a en quelque sorte transmis son pouvoir.

C'est pourquoi saint Alphonse de Liguori, rassemblant tous les témoignages des siècles précédents, écrit avec grande piété : « Puisque la Vierge Marie a été élevée à la dignité si haute de Mère de Dieu, c'est à bon droit que l'Eglise ô Reine du monde, salut, ô Marie, Souveraine de nous tous [35] ».

II. — LA LITURGIE ET LA PIÉTÉ TRADITIONNELLE DES FIDÈLES

La sainte liturgie, qui est comme le fidèle miroir de la doctrine transmise par les anciens et crue par le peuple chrétien à travers les âges, soit en Orient, soit en Occident, a toujours chanté et chante encore sans cesse les louanges de la Reine des cieux.

De l'Orient retentissent ces accents fervents : « O Mère de Dieu, aujourd'hui tu as été transportée au ciel sur les chars des Chérubins, les Séraphins sont à ton service, et les Légions des armées célestes s'inclinent devant toi [33] ».

Et ceux-ci : « O juste, ô très heureux (Joseph), à cause de ton origine royale tu as été choisi entre tous pour époux de la Reine pure, qui enfantera merveilleusement le Roi Jésus [34] ». De même : « Je dirai un hymne à la Mère Rei-

---

26. Ildefonsus Toletanus, *De virginitate perpetua B.M.V.*, *P.L.*, XCVI, 58 AD.
27. S. Martinus I, *Epist. XIV*, *P.L.*, LXXXVII, 199-200 A.
28. S. Agatho, *P.L.*, LXXXVII, 1221 A.
29. Hardouin, *Acta Conciliorum*, IV, 234, 238, *P.L.*, LXXXIX, 508 B.
30. Xystus IV, Bulla *Cum praeexcelsa*, d. d. 28 febr. a. 1476.
31. Benedictus XIV, Bulla *Gloriosae Dominae*, d. d. 27 sept. a. 1748.
32. S. Alfunso, *Le glorie di Maria*, p. I, c. I, § 1.
33. Ex liturgia Armenorum : in festo Assumptionis, hymnus ad Matutinum.
34. Ex Menaeo (byzantino) : Dominica post Natalem, in Canone, ad Matutinum.

ne, et je m'approcherai d'elle avec joie pour chanter dans l'allégresse ses merveilles... O Souveraine, notre langue ne peut te chanter dignement, parce que tu es plus élevée que les Séraphins, toi qui as engendré le Christ Roi... Salut, ô Reine du monde, salut, ô Marie, Souveraine de nous tous [35] ».

Dans le Missel éthiopien, on lit : « O Marie, centre de l'univers, tu es plus grande que les Chérubins aux yeux innombrables et que les Séraphins aux six ailes... Le ciel et la terre sont entièrement remplis de ta sainteté et de ta gloire [36] ».

L'Eglise latine chante la vieille et très douce prière du *Salve Regina* et les joyeuses antiennes *Ave, Regina caelorum, Regina coeli laetare,* celles aussi que l'on récite aux fêtes de la Sainte Vierge : « La Reine s'est assise à ta droite en vêtement d'or couvert d'ornements variés [37] » ; « Terres et peuples chantent ta gloire, ô Reine [38] » ; « Aujourd'hui la Vierge Marie est montée aux cieux : réjouissez-vous, car elle règne avec le Christ à jamais [39] ».

Il faut y ajouter, entre autres, les Litanies de Lorette, qui invitent tous les jours le peuple chrétien à saluer plusieurs fois Marie du titre de Reine. De même, depuis bien des siècles, les chrétiens méditent sur l'empire de Marie qui embrasse le ciel et la terre, lorsqu'ils considèrent le cinquième mystère glorieux du Rosaire, que l'on peut appeler la couronne mystique de la Reine du ciel.

Enfin, l'art basé sur les principes chrétiens et inspiré de leur esprit, interprétant exactement depuis le Concile d'Ephèse la piété authentique et spontanée des fidèles, représente Marie en Reine et en Impératrice, assise sur un trône royal, ornée d'insignes royaux, ceinte d'un diadème, entourée d'une cohorte d'anges et de saints, montrant qu'elle domine non seulement les forces de la nature, mais aussi les attaques perverses de Satan. L'iconographie, pour traduire la dignité royale de la Bienheureuse Vierge Marie, s'est enrichie à toutes les époques d'œuvres d'art de la plus grande valeur ; elle est même allée jusqu'à représenter le divin Rédempteur ceignant le front de sa Mère d'une couronne éclatante.

Les Pontifes romains n'ont pas manqué de favoriser cette dévotion populaire en couronnant souvent, de leurs propres mains ou par l'intermédiaire de légats pontificaux, les images de la Vierge déjà remarquables par le culte public qu'on leur rendait.

III. — FONDEMENT DOGMATIQUE DE LA DIGNITÉ ROYALE DE MARIE

La maternité divine de la Vierge

Comme Nous l'avons indiqué plus haut, vénérables Frères, l'argument principal sur lequel se fonde la dignité royale de Marie, déjà évident dans les textes de la tradition antique et dans la sainte Liturgie, est sans aucun doute sa maternité divine. Dans les Livres saints, en effet, on affirme du Fils qui sera engendré par la Vierge : « Il sera appelé Fils du Très-Haut et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père, et il régnera dans la maison de Jacob éternellement et son règne n'aura pas de fin [40] » ; en outre, Marie est proclamée « Mère du Seigneur [41] ». Il s'ensuit logiquement qu'elle-même est Reine, puisqu'elle a donné la vie à un Fils qui, dès l'instant de sa conception même

35. Officium hymni Akatistos (in ritu byzantino).
36. Missale Aethiopicum, Anaphora Dominae nostrae Mariae, Matris Dei.
37. Brev. Rom., Versiculus sexti Respons.
38. Festum Assumptionis : hymnus Laudum.
39. *Ibid.*, ad *Magnificat* II Vesp.
40. Luc, I, 32, 33.
41. Id., I, 43.

comme homme, était, à cause de l'union hypostatique de la nature humaine avec le Verbe, Roi et Seigneur de toutes choses.

Saint Jean Damascène a donc raison d'écrire : « Elle est vraiment devenue la Souveraine de toute la création au moment où elle devint Mère du Créateur [42] » et l'archange Gabriel, lui-même, peut être appelé le premier héraut de la dignité royale de Marie.

Son rôle de corédemptrice

Cependant la Bienheureuse Vierge doit être proclamée Reine non seulement à cause de sa maternité divine, mais aussi parce que, selon la volonté de Dieu, elle joua, dans l'œuvre de notre salut éternel, un rôle des plus éminents. « Quelle pensée plus douce — écrivait Notre prédécesseur d'heureuse mémoire, Pie XI, — pourrait Nous venir à l'esprit que celle-ci : le Christ est notre Roi non seulement par droit de naissance, mais aussi par un droit acquis, c'est-à-dire par la Rédemption! Que tous les hommes oublieux du prix que nous avons coûté à notre Rédempteur s'en souviennent : « Vous n'avez pas été rachetés par l'or ou l'argent qui sont des biens corruptibles..., mais par le sang précieux du Christ, Agneau immaculé et sans tache [43] ». Nous n'appartenons donc plus à nous-mêmes, parce que c'est « d'un grand prix [44] » que le Christ nous a rachetés [45] ».

Or, dans l'accomplissement de la Rédemption, la Très Sainte Vierge fut certes étroitement associée au Christ; aussi chante-t-on à bon droit dans la sainte Liturgie : « Sainte Marie, Reine du ciel et Maîtresse du monde, brisée de douleur, était debout près de la Croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ [46] ». Et un pieux disciple de saint Anselme pouvait écrire au moyen âge : « Comme... Dieu, en créant toutes choses par sa puissance, est Père et Seigneur de tout, ainsi Marie, en restaurant toutes choses par ses mérites, est la Mère et la Souveraine de tout : Dieu est Seigneur de toutes choses parce qu'il les a établies dans leur nature par son ordre personnel, et Marie est Souveraine de toutes choses en les restaurant dans leur dignité originelle par la grâce qu'elle mérita [47] ». En effet, « comme le Christ pour nous avoir rachetés est notre Seigneur et notre Roi à un titre particulier, ainsi la Bienheureuse Vierge (est aussi notre Reine et Souveraine) à cause de la manière unique dont elle contribua à notre rédemption, en donnant sa chair à son Fils et en l'offrant volontairement pour nous, désirant, demandant et procurant notre salut d'une manière toute spéciale [48] ».

De ces prémisses, on peut tirer l'argument suivant : dans l'œuvre du salut spirituel, Marie fut, par la volonté de Dieu, associée au Christ Jésus, principe de salut, et cela d'une manière semblable à celle dont Eve fut associée à Adam, principe de mort, si bien que l'on peut dire de notre rédemption qu'elle s'effectua selon une certaine « récapitulation [49] » en vertu de laquelle le genre humain, assujetti à la mort par une vierge, se sauve aussi par l'intermédiaire d'une Vierge; si, en outre, on peut dire que cette glorieuse Souveraine fut choisie comme Mère de Dieu précisément « pour être associée à lui dans la rédemption du genre humain [50] » et si réellement « ce fut elle qui, exempte de toute faute

42. S. Ioannes Damascenus, *De fide orthodoxa,* l. IV, c. XIV, *P.G.,* XCIV, 1158 s., B.
43. *I Petr.,* I, 18, 19.
44. *I Cor.,* VI, 20.
45. Pius XI, Litt. Enc. *Quas primas, A.A.S.,* XVII, 1925, p. 599.
46. Festum septem dolorum B. Mariae Virg., Tractus.
47. Eadmerus, *De excellentia Virginis Mariae,* c. XI, *P.L.,* CLIX, 508 AB.
48. F. Suarez, *De mysteriis vitae Christi,* disp. XXII, sect. II (ed. Vivès, XIX, 327).
49. Irenaeus, *Adv. haer.,* V, XIX, 1, *P.G.,* VII, 1175 B.
50. Pius XI, *Epist. Auspicatus profecto, A.A.S.,* XXV, 1933, p. 80.

personnelle ou héréditaire, toujours étroitement unie à son Fils, l'a offert sur le Golgotha au Père Eternel, sacrifiant en même temps son amour et ses droits maternels, comme une nouvelle Eve, pour toute la postérité d'Adam, souillée par sa chute misérable [51] », on pourra dès lors conclure sans aucun doute que, comme le Christ, nouvel Adam, doit être dit notre Roi non seulement parce qu'il est le Fils de Dieu mais aussi parce qu'il est notre Rédempteur, de même, par une certaine analogie, la bienheureuse Vierge Marie est Reine non seulement parce qu'elle est la Mère de Dieu mais aussi parce que, comme une nouvelle Eve, elle a été associée au nouvel Adam.

La place et la dignité éminente de Notre-Dame

Sans doute, seul Jésus-Christ, Dieu et homme, est Roi, au sens plein, propre et absolu du mot; Marie, toutefois, participe aussi à la dignité royale, bien que d'une manière mesurée et analogique, parce qu'elle est la Mère du Christ Dieu et qu'elle est associée à l'œuvre du Divin Rédempteur dans sa lutte contre les ennemis et au triomphe qu'il a obtenu sur eux tous. En effet, par cette union avec le Christ Roi, elle atteint une gloire tellement sublime qu'elle dépasse l'excellence de toutes les choses créées : de cette même union avec le Christ découle la puissance royale qui l'autorise à distribuer les trésors du royaume du divin Rédempteur; enfin, cette même union avec le Christ est source de l'efficacité inépuisable de son intercession maternelle auprès du Fils et du Père.

Aucun doute par conséquent que la Sainte Vierge ne dépasse en dignité toute la création et n'ait sur tous, après son Fils, la primauté. « Toi enfin — chante saint Sophrone — tu as dépassé de loin toute créature. Que peut-il exister de plus élevé que cette grâce dont toi seule as bénéficié de par la volonté de Dieu [52] ? » A cet éloge, saint Germain ajoute cette autre louange : « Ta dignité te met au-dessus de toutes les créatures; ton excellence te rend supérieure aux anges [53] ». Saint Jean Damascène en vient jusqu'à exprimer cette pensée : « La différence entre les serviteurs de Dieu et sa Mère est infinie [54] ».

L'Immaculée, médiatrice de toutes grâces

Pour nous aider à comprendre la dignité sublime que la Mère de Dieu a atteinte au-dessus de toutes les créatures, nous pouvons considérer que la Sainte Vierge, depuis le premier instant de sa conception, fut comblée d'une telle abondance de grâces qu'elle dépassait la grâce de tous les Saints. Aussi — comme l'écrivait Notre prédécesseur Pie IX d'heureuse mémoire, dans sa Bulle *Ineffabilis Deus* — « bien au-dessus de tous les anges et de tous les saints », le Dieu ineffable « a enrichi Marie avec munificence de tous les dons célestes, puisés au trésor de la divinité; aussi, toujours préservée de la moindre souillure du péché, toute belle et parfaite, elle a atteint une telle plénitude d'innocence et de sainteté qu'on ne peut en imaginer de plus grande en-dessous de Dieu et que jamais personne, sauf Dieu lui-même, ne réussira à la comprendre [55] ».

En outre, la Bienheureuse Vierge n'a pas seulement obtenu le suprême degré, après le Christ, de l'excellence et de la perfection, mais elle participe aussi en

51. Pius XII, Litt. Enc. *Mystici Corporis, A.A.S.*, XXXV, 1943, p. 247.
52. S. Sophronius, *In Annuntiationem Beatae Mariae Virginis, P.G.*, LXXXVII, 3238 D, 3242 A.
53. S. Germanus, *Homilia II in Dormitionem Beatae Mariae Virginis, P.G.*, XCVIII, 354 B.
54. S. Ioannes Damascenus, *Homilia I in Dormitionem Beatae Mariae Virginis, P.G.*, XCVI, 715 A.
55. Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus : Acta Pii IX*, I, p. 597-598.

quelque sorte à l'action par laquelle on dit avec raison que son Fils, notre Rédempteur, règne sur les esprits et les volontés des hommes. En effet, si le Verbe opère les miracles et répand la grâce par le moyen de son humanité, s'il se sert des sacrements et des saints comme d'instruments pour le salut des âmes, pourquoi ne peut-il pas se servir de sa Mère très sainte pour nous distribuer les fruits de la Rédemption? « Vraiment, c'est avec un cœur maternel — comme dit encore Notre prédécesseur Pie IX — que, traitant l'affaire de notre salut, elle se préoccupe de tout le genre humain, ayant été établie par le Seigneur Reine du ciel et de la terre, et se trouvant exaltée au-dessus de tous les chœurs des anges et de tous les saints du ciel à la droite de son Fils unique, Jésus-Christ Notre-Seigneur; elle obtient audience par la puissance de ses supplications maternelles, elle reçoit tout ce qu'elle demande et n'éprouve jamais de refus [56]. » A ce propos, un autre de Nos prédécesseurs, Léon XIII, d'heureuse mémoire, déclara que la Bienheureuse Vierge Marie dispose d'un pouvoir « presque sans limites [57] » pour concéder des grâces, et saint Pie X ajoute que Marie remplit cet office « pour ainsi dire par droit maternel [58] ».

Que tous les fidèles chrétiens se glorifient donc d'être soumis à l'empire de la Vierge Mère de Dieu qui dispose d'un pouvoir royal et brûle d'amour maternel.

Croire et enseigner sans excès ni timidité sous la direction du Magistère

Mais en traitant les questions qui regardent la Sainte Vierge, que les théologiens et les prédicateurs de la parole divine aient soin d'éviter ce qui les ferait dévier du droit chemin, pour tomber dans une double erreur : qu'ils se gardent et des opinions privées de fondement, dont les expressions exagérées dépassent les limites du vrai, et d'une étroitesse d'esprit excessive quand il s'agit de cette dignité unique, sublime, et même presque divine de la Mère de Dieu, que le Docteur Angélique nous enseigne à lui attribuer « à cause du bien infini qu'est Dieu [59] ».

Du reste, sur ce point de la doctrine chrétienne comme dans les autres, « la norme prochaine et universelle de la vérité » est, pour tous, le magistère vivant de l'Eglise que le Christ a établi « également pour éclairer et expliquer ce qui, dans le dépôt de la foi, n'est contenu qu'obscurément et comme implicitement [60] ».

IV. — L'ESPÉRANCE D'UNE ÈRE NOUVELLE DE PAIX CHRÉTIENNE

La fête de la royauté de Marie

Que tous recourent à la Vierge et l'imitent

Les monuments de l'antiquité chrétienne, les prières de la liturgie, le sens religieux inné du peuple chrétien, les œuvres d'art, nous ont fourni des témoignages qui affirment l'excellence de la Vierge Mère de Dieu en sa dignité royale; Nous avons aussi prouvé que les raisons déduites par la théologie du trésor de la foi divine confirment pleinement cette vérité. De tant de témoignages cités, il se forme un concert dont l'écho résonne au loin pour célébrer le caractère suprême et la gloire royale de la Mère de Dieu et des hommes, « élevée désormais au royaume céleste au-dessus des chœurs angéliques [61] ».

56. *Ibid.*, p. 618.
57. Leo XIII, Litt. Enc. *Adiutricem populi*, *A.S.S.*, XXVIII, 1895-1896, p. 130.
58. Pius X, Litt. Enc. *Ad diem illum*, *A.S.S.*, XXXVI, 1903-1904, p. 455.
59. S. Thomas, *Summa Theol.*, I, q. XXV, a. 6, ad 4.
60. Pius XII, Litt. Enc. *Humani generis*, *A.A.S.*, XLII, 1950, p. 569.
61. Ex. Brev. Rom. : Festum Assumptionis Beatae Mariae Virginis.

De longues et mûres réflexions Nous ayant persuadé que, si cette vérité solidement démontrée était rendue plus resplendissante aux yeux de tous — comme une lampe qui brille davantage quand elle est placée sur le candélabre, — l'Eglise en recueillerait de grands avantages, par Notre autorité apostolique, Nous décrétons et instituons la fête de Marie Reine, qui se célébrera chaque année dans le monde entier le 31 mai. Nous ordonnons également que, ce jour-là, on renouvelle la consécration du genre humain au Cœur immaculé de la Bienheureuse Vierge Marie. C'est là, en effet, que repose le grand espoir de voir se lever une ère de bonheur, où régneront la paix chrétienne et le triomphe de la religion.

Que tous s'approchent donc, avec une confiance plus grande qu'auparavant, du trône de miséricorde et de grâce de notre Reine et Mère, pour demander le secours dans l'adversité, la lumière dans les ténèbres, le réconfort dans la douleur et les larmes; qu'ils s'efforcent surtout de s'arracher à la servitude du péché et qu'ils offrent un hommage incessant, pénétré de la ferveur d'une dévotion filiale, à la royauté d'une telle Mère. Que ses sanctuaires soient fréquentés et ses fêtes célébrées par la foule des fidèles; que la pieuse couronne du Rosaire soit dans les mains de tous et que, pour chanter ses gloires, elle rassemble dans les églises, les maisons, les hôpitaux, les prisons, aussi bien de petits groupes que les grandes assemblées de fidèles. Que le nom de Marie plus doux que le nectar, plus précieux que n'importe quelle pierre précieuse, soit l'objet des plus grands honneurs; que personne ne prononce des blasphèmes impies, signe d'une âme corrompue, contre un nom qui brille d'une telle majesté et que la grâce rend vénérable et maternelle; qu'on n'ose même rien dire qui trahisse un manque de respect à son égard.

Que tous s'efforcent selon leur condition de reproduire dans leur cœur et dans leur vie, avec un zèle vigilant et attentif, les grandes vertus de la Reine du ciel, notre Mère très aimante. Il s'ensuivra en effet que les chrétiens, en honorant et imitant une si grande Reine, se sentiront enfin vraiment frères et, bannissant l'envie et les désirs immodérés des richesses, développeront la charité sociale, respecteront les droits des pauvres et aimeront la paix. Que personne donc ne se croie fils de Marie, digne d'être accueilli sous sa puissante protection, si, à son exemple, il ne se montre doux, juste et chaste, et ne contribue avec amour à la vraie fraternité, soucieuse non de blesser et de nuire, mais d'aider et de consoler.

Pour la liberté et la paix sociales et internationales

En bien des régions du globe, des hommes sont injustement poursuivis pour leur profession de foi chrétienne et privés des droits humains et divins de la liberté; pour écarter ces maux, les requêtes justifiées et les protestations répétées sont jusqu'à présent restées impuissantes. Veuille la puissante Souveraine des choses et des temps, qui de son pied virginal sait réduire les violences, tourner ses yeux de miséricorde dont l'éclat apporte le calme, éloigne les nuées et les tempêtes, vers ses fils innocents et éprouvés; qu'elle leur accorde à eux aussi de jouir enfin sans retard de la liberté qui leur est due, pour qu'ils puissent pratiquer ouvertement leur religion, et que, tout en servant la cause de l'Evangile, ils contribuent aussi par leur collaboration et l'exemple éclatant de leurs vertus au milieu des épreuves, à la force et au progrès de la cité terrestre.

Nous pensons également que la fête instituée par cette Lettre encyclique, afin que tous reconnaissent plus clairement et honorent avec plus de zèle l'empire clément et maternel de la Mère de Dieu, peut contribuer grandement à conserver, consolider et rendre perpétuelle la paix des peuples, menacée presque cha-

62. Cfr *Gen.*, IX, 13.

que jour par des événements inquiétants. N'est-elle pas l'arc-en-ciel posé sur les nuées devant Dieu en signe d'alliance pacifique[62]? « Regarde l'arc et bénis Celui qui l'a fait; il est éclatant de splendeur; il embrasse le ciel de son cercle radieux et les mains du Très-Haut l'ont tendu[63] ». Quiconque donc honore la Souveraine des anges et des hommes — et que personne ne se croie exempté de ce tribut de reconnaissance et d'amour — l'invoque aussi comme la Reine très puissante, Médiatrice de paix : qu'il respecte et défende la paix qui n'est ni injustice impunie ni licence effrénée, mais concorde bien ordonnée dans l'obéissance à la volonté de Dieu; c'est à la conserver et à l'accroître que tendent les exhortations et les ordres maternels de la Vierge Marie.

Vivement désireux que la Reine et Mère du peuple chrétien accueille ces vœux et réjouisse de sa paix la terre secouée par la haine et, après cet exil, nous montre à tous Jésus, qui sera notre paix et notre joie pour l'éternité, à vous vénérables Frères et à vos fidèles, Nous accordons de tout cœur, comme gage du secours du Dieu tout-puissant et comme preuve de Notre affection, la Bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, en la fête de la Maternité de la Vierge Marie, le 11 octobre 1954, seizième année de Notre pontificat.

PIE XII, Pape.

S. PENITENCERIE

(Office des Indulgences)

Le chapelet en famille. — (Décret du 11 octobre 1954. — *A.A.S.*, XXXXVI, 1954, p. 552).

A la récitation du chapelet en famille étaient attachées jusqu'ici les indulgences suivantes : une indulgence partielle de dix ans chaque jour; une indulgence plénière à gagner deux fois par mois, si la récitation du chapelet avait été faite chaque jour du mois. Dans ce dernier cas, la confession, la communion, et la visite d'une église ou d'un oratoire étaient requises (*Enchiridion Indulgentiarum*, 1952, n. 3956).

« Pour que le foyer familial resplendisse d'une fidélité parfaite », le Souverain Pontife vient d'accorder de nouvelles indulgences afin de favoriser la récitation du chapelet en famille. Les fidèles qui s'en seront acquitté pendant une semaine pourront gagner une indulgence plénière, moyennant confession et communion, chaque samedi, ainsi que deux autres jours de la semaine à leur choix et aux dix-sept fêtes de la S. Vierge (dix-huit depuis la nouvelle fête de la Royauté de Notre-Dame) qui sont au calendrier de l'Eglise universelle : Immaculée Conception, Purification, Apparition de la B.V.M. à Lourdes, Annonciation, Sept Douleurs (vendredi après le Dimanche de la Passion), Visitation, N.D. du Mont Carmel, N.D. des Neiges, Assomption, Cœur Immaculé de Marie, Nativité, Saint-Nom de Marie, Sept Douleurs (15 septembre), N.D. de la Merci, Saint Rosaire, Maternité, Présentation.

E. B.

---

63. *Eccli*, XLIII, 12-13.

Bibliographie

THEOLOGIE MORALE

Initiation théologique par un groupe de théologiens. III. *Théologie morale*. Paris, Édit. du Cerf, 1952, 20 × 13 cm., 1278 p.

La Revue a déjà signalé à ses lecteurs (n° de juillet-août 1954) les deux premiers tomes de l'important ouvrage paru sous le modeste titre d'« Initiation théologique ». Le présent volume, qui leur fait suite, est consacré à la théologie morale, et correspond à la seconde partie (I^a II^{ae} et II^a II^{ae}) de la Somme théologique de saint Thomas. Il traite successivement, selon le plan même du saint Docteur, des divers aspects de l'agir moral : de sa fin dernière, la béatitude ; de ses principes : les actes humains, les passions, les habitudes, le péché, les lois, la grâce. Vient ensuite le traité des vertus théologales et morales, exposé avec une particulière ampleur. Une troisième partie étudie les situations particulières des chrétiens dans le corps mystique du Christ : les charismes, les vies, les offices et les états. Les développements doctrinaux de ces diverses sections et sous-sections sont suivis chacun d'un complément ayant pour titre : Réflexions et Perspectives, indiquant les prolongements ouverts sur les questions étudiées, et donnant à leur propos une bibliographie sommaire. Enfin une postface traitant de la perfection chrétienne rassemble en une courte synthèse les éléments majeurs de la doctrine morale exposée dans le volume. Cette conclusion marque bien dans quel esprit doit être comprise la vie morale selon saint Thomas : la vie parfaite (prise au sens large, et non seulement comme désignant l'état religieux) n'est pas un au delà de la vie morale, mais c'est cette vie même en tant que régie par la charité, qui est le principe formel premier de toute vie morale. Car celle-ci, selon saint Thomas, est centrée sur la fin dernière de l'homme, qui est la perfection, c'est-à-dire le plein épanouissement de la nature humaine, réalisé par son union à Dieu, qui est exactement son assimilation à la perfection divine elle-même. Dans cette perspective, la vie morale apparaît comme l'acheminement progressif de l'homme vers ce terme dernier, dont la béatitude finale sera l'achèvement. Et la loi morale n'est pas autre chose que le principe directeur de cet acheminement, précisant à l'homme, par le moyen de sa raison, ce que doit être son action à tous les moments de son exercice pour atteindre ce terme. Il ne s'agit donc pas ici d'un principe extérieur de direction s'imposant à l'homme sous forme d'obligation : car, comme les auteurs du présent volume le soulignent à plusieurs reprises, la morale de saint Thomas n'est pas une morale de l'obligation, mais une morale du bien, qui est formellement la perfection du sujet dont il est le bien. Non pas que l'obligation n'ait pas sa place dans la vie morale ainsi comprise, mais elle n'en est pas le principe premier, surtout selon le sens que lui a donné la philosophie moderne d'une pression extérieure d'ordre social s'exerçant sur l'activité du sujet ; par elle-même elle est une nécessitation intérieure, laissant entière la liberté, et exprimant le besoin le plus profond de la nature humaine ordonnée par la vocation divine à sa destinée surnaturelle. Ainsi le rôle de la fin dernière apparaît primordial dans la conception thomiste de la vie morale : c'est elle qui donne à celle-ci sa structure, et à ses divers aspects leur signification. Cette façon d'envisager la vie morale du point de vue de la fin dernière différencie profondément la doctrine morale de saint Thomas de la plupart des « Théologies morales » modernes, lesquelles s'organisent le plus souvent non selon les exigences internes de l'action humaine tendant à sa fin, mais selon l'ordre purement extérieur des commandements du Décalogue. Notons encore que le présent ouvrage ne se borne pas à répéter l'enseignement de saint Thomas comme si rien ne s'était passé depuis le XIII^e siècle dans la connaissance

de la vie morale et de ses conditions propres; on y sent au contraire un souci constant d'intégrer dans la synthèse thomiste toutes les acquisitions, même les plus nouvelles et les plus hardies, qui pouvaient l'enrichir. De ce point de vue certains exposés sont du plus haut intérêt : tels, entre autres, l'analyse des conditions de l'agir humain, la nature de l'acte de foi. D'autres, par contre, nous ont paru moins satisfaisants : ainsi dans le traité des lois nous regrettons de n'avoir pas retrouvé les grandes lignes du magistral exposé du P. Sertillanges sur cette question dans sa « Morale de saint Thomas ».

Nous ne pouvons mieux conclure cette relation qu'en souhaitant que cette « Initiation » à la théologie morale inspire de plus en plus les professeurs de cette discipline, et que les futurs prêtres y cherchent le guide de leur formation à la direction de la vie morale des fidèles. Ed. Brisbois, S. J.

O. Schilling. — *Handbuch der Moraltheologie.* Band I. *Allgemeine Moraltheologie und von den Sakramenten.* Stuttgart, Schwabenverlag, 1952, 26 × 18 cm., XII-338 p. Prix : 17,50 marks.

Cette édition, substantiellement conforme à la précédente, comporte cependant certaines transformations. Nous avions eu un exposé plus succinct en un volume, qui exigeait sans doute la mise en valeur par un professeur expérimenté. Tel quel, il satisfaisait pleinement, croyons-nous, l'homme de métier qui trouvait une réelle complaisance en un texte d'une grande densité où tout était clairement exprimé, tous les éléments de valeur mis en relief à leurs places respectives, dans une phrase sobre, exactement conforme à la pensée, à l'aide d'ailleurs d'une typographie très soignée. Ces rares mérites n'empêchaient pas cependant l'auteur de désirer élargir en maint endroit son texte, le compléter, le motiver, le documenter davantage et l'imprimer de façon plus uniforme en vue du lecteur. La réédition comprendra deux volumes, dont nous présentons le premier. La morale générale se divise en trois parties : 1) les fondements de l'ordre moral, savoir, l'étude approfondie du sujet, pris en lui-même et dans la société, la loi ou « norme objective » de la moralité, la conscience ou « norme subjective », le devoir comme « norme subjectivo-objective », l'objet de la moralité ou acte humain, l'habitus moral ou vertu; 2) le péché; 3) la restauration par la grâce, avec les sacrements, traités ici en détail, nous dit l'auteur, pour diminuer le second volume consacré à la morale spéciale. La doctrine toujours appuyée à celle de saint Thomas, et justifiée abondamment par les textes scripturaires et patristiques, est repensée en fonction de la psychologie et des systèmes de morale modernes, et complétée par les devoirs sociaux actuels. Le principe de la morale est la charité. L'auteur défend ce point de vue contre une définition de la morale qui en ferait *formellement* l'imitation du Christ. Le seul souhait que nous avions formulé sur la précédente édition était que l'information de l'amour-charité pénètre en effet jusque dans la formulation de toute la morale. Nous croyons que cette présence effective de la charité conduirait certaines discussions, par exemple celle du doute de conscience, à des solutions qu'elles trouvent difficilement. R. Carpentier, S. J.

J. Mausbach-G. Ermecke. — *Katholische Moraltheologie.* Band I. *Die allgemeine Moral.* Die Lehre von den allgemeinen sittlichen Pflichten der Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und zur Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt. 8e édit., Munster, Aschendorff, 1954, 23 × 16 cm., XXXII-444 p. Prix : cartonné, 21 marks; relié, 23 marks.

L'auteur n'a point voulu, nous dit-il lui-même, rééditer simplement un document historique, mais bien reprendre la doctrine à partir des fondements et lui faire accomplir un progrès organique. Le point de vue actuel, au nom duquel tout l'exposé a été repensé, est complexe : c'est d'établir « une science théologique des normes morales de l'Imitation du Christ, telles qu'elles découlent de l'être nouveau que nous avons en Lui, et conduisent à l'identification avec Lui, ainsi qu'à la glorification de Dieu, par la construction de son Règne dans

l'Eglise et dans le monde ». Ce point de vue cherche à intégrer, on le voit, toute la révélation évangélique en tant qu'elle commande tous nos actes et notre collaboration à l'apostolat. Le premier volume expose les devoirs généraux que découvre ce vaste point de vue. Ce sont les chapitres traditionnels sur la définition, les sources, l'histoire, la méthode de la théologie morale, ses rapports avec d'autres sciences, les normes de la moralité, la loi, la conscience, l'acte humain et sa moralité naturelle et surnaturelle, l'acte bon et la vertu, l'acte mauvais et les vices. Mais ces éléments traditionnels sont profondément reliés à la synthèse christologique annoncée. Ils utilisent d'ailleurs abondamment les sources théologiques et les sciences modernes. La doctrine catholique est fréquemment comparée avec les positions protestantes ou non-chrétiennes. Impossible ici de pénétrer dans le détail de cette œuvre très riche dont une bibliographie considérable disposée à la fin de chaque paragraphe achève de faire un manuel scientifique de grande valeur.

R. Carpentier, S. J.

J. Mausbach-G. Ermecke. — *Katholische Moraltheologie.* Band III. *Die spezielle Moral.* Teil 2. *Der irdische Pflichtenkreis.* Die Lehre von den sittlichen Pflichten des Apostolates zur Auferbauung des Reiches Gottes in Kirche und Welt. 9e édit., Munster, Aschendorff, 1953, 23 × 16 cm., XXVIII-316 p. Prix : cartonné, 15 marks ; relié, 17 marks.

En rééditant l'œuvre remarquable de J. Mausbach, l'auteur a voulu lui donner une nouvelle direction, en rapport avec les progrès réalisés par la théologie morale récente. C'est une « synthèse christologique » qu'il cherche à réaliser. Il ne croit pas pouvoir encore exprimer en une formule simple et frappante le principe d'unité qui commanderait à toute la morale théologique ; mais il en formule un au frontispice de chacun de ses trois volumes. « *Les devoirs moraux de l'Apostolat en vue de la reconstruction du Règne de Dieu dans l'Eglise et le monde* » : tel est le sous-titre de ce troisième volume, ainsi choisi parce qu'il désigne, d'abord dans la réalité morale elle-même, le devoir fondamental qui doit éclairer, diriger, unifier les actions du chrétien dans les différents secteurs de sa vie *terrestre*. Les « devoirs de la vie terrestre » sont distingués ici des devoirs qui concernent *directement* l'assimilation au Christ (les trois vertus théologales) et la glorification du Père (la vertu de religion), et qui font l'objet du second volume encore à paraître. Entre ces deux séries de devoirs règne d'ailleurs une intime interdépendance. Les devoirs de « l'Apostolat en vue du Règne de Dieu » se divisent alors en trois parties, selon qu'ils concernent les secteurs 1) de la vie « *sociale-personnelle* » (famille, parents, enfants, Etat, communauté ecclésiale, groupements issus des états de vie et des professions, devoirs envers la vie corporelle, tempérance, etc., mariage et vie sexuelle) ; 2) de la vie « *sociale-matérielle* » (droit, propriété, doctrine sociale chrétienne, actes juridiques, contrats, restitution) ; 3) de la vie « *sociale-spirituelle* » (honneur et réputation, vérité, fidélité, secret). Ce plan permet de comprendre l'orientation générale et pourquoi tous ces devoirs peuvent s'intégrer dans l'« Apostolat », c'est-à-dire la réalisation christologique non seulement de l'Eglise mais de l'humanité et du monde. Ce n'est pas un des moindres mérites de cette synthèse très évangélique de théologie morale, que d'avoir définitivement uni les aspects personnel et social de tous les devoirs : ils sont en effet inséparables, et il est difficile de ne pas les fausser un peu en classant à part la responsabilité de soi-même et celle que chacun porte en soi de tous ses frères. Quant à la comparaison qui se présente entre les principes d'unité formulés par l'auteur et *le primat de la charité,* nous nous réservons d'en parler à propos du second volume. Notons enfin que pour alléger cette théologie morale en la complétant, deux autres manuels sont prévus, l'un consacré à la *philosophie morale,* l'autre aux *fondements psychologiques, sociologiques et ascétiques* de la moralité.

R. Carpentier, S. J.

W. Heinen. — *Fehlformen des Liebesstrebens in Moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung.* Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 23 × 15 cm., XVI-526 p.

Voici une confirmation, empruntée à la psychologie actuelle, du primat de l'amour dans la vie morale. Elle n'a pas de quoi nous surprendre. En utilisant les recherches des 20 dernières années sur le terrain de la psychologie profonde, l'auteur peut affirmer — et c'est la base de cet important ouvrage — que médecins, psychothérapeutes, éducateurs et directeurs d'âmes sont d'accord pour dénoncer, dans les besoins de l'être humain, un fondamental besoin d'amour (Liebesnot). Il montre, du côté du *sujet,* le sentiment, la connaissance, la volonté au service de l'amour; du côté des *objets,* les trois directions capitales de l'amour : avoir, pouvoir et « éros », où se reconnaissent les trois concupiscences de saint Jean. Il reprend (p. VII) une parole de Schulz-Hencke : « Ce n'est pas un accident si les trois conseils évangéliques se nomment pauvreté, obéissance et chasteté ». Il y trouve le plan de son livre, et veut y proposer une direction, basée sur la psychologie, de la pastorale. Car ce livre vise à éclairer la pratique pastorale, spécialement celle de la confession et de la direction. Pour aider l'homme à se dégager du mal et à monter, personnellement et en communauté, — c'est tout le dessein du salut évangélique — il faut saisir et réaliser concrètement la loi profonde qui est à l'origine de tous les appels qu'entend la conscience. Amour de Dieu, amour de la famille humaine, doivent être intégrés l'un dans l'autre et poursuivis à travers les trois grandes tendances de l'homme terrestre, qui les éprouve sous la forme du péché, de la déviation, de la perversion : l'amour de possession, l'amour de domination, l'amour de sensation. Autour de ces trois pôles, se groupent la multitude des phénomènes désordonnés de la psychologie humaine, et, dirions-nous, tous les problèmes de la morale chrétienne; ils sont étudiés toujours du point de vue de la psychologie profonde, à la lumière de faits innombrables, normaux et anormaux, et construisent finalement un plan complet de morale évangélique, ordonné d'après l'humain dans sa réalité concrète et dans ses déchéances. Cet ordre synthétique d'une pastorale appuyée aux recherches les plus actuelles, et qui rejoint les vues éternelles de saint Jean, n'indiquerait-il donc pas tout autant l'ordre à suivre dans un exposé positif de théologie morale? La charité divine se traduirait dans l'imitation du Christ, par les trois grandes inspirations évangéliques, assainissement simultané de la personne et de la communauté, symbolisées dans les trois « antiques devoirs du chrétien : aumône, prière, jeûne ». R. Carpentier, S. J.

P. Tiberghien. — *Médecine et morale.* Paris-Tournai-Rome, Desclée & C^ie^, 1952, 19 × 12 cm., 366 p. Prix : 95 frs belges.

La maladie est et restera toujours la maladie de quelqu'un. Mais elle est aussi — et on le voit mieux aujourd'hui — un fait social. Dès lors une déontologie médicale qui s'en tiendrait à l'acte médical d'homme à homme ne serait plus complète. Cette constatation, l'auteur la met à la base de son livre, tout en la préservant de l'exagération. « Il faut accepter, écrit-il, d'insérer l'acte médical dans un cadre social, mais s'ingénier à donner à ce cadre un caractère personnaliste », parce que la personne humaine est, en face de la société elle-même, la chose sacrée de valeur absolue, que Dieu même veut que l'on respecte toujours. Sur ce fondement s'édifie un traité alerte et limpide comprenant trois parties : devoirs généraux du médecin, les interventions médicales et la morale, le médecin et la vie religieuse de sa clientèle (catholique). Cette division permet à l'auteur de s'appuyer avant tout, dans ses deux premières parties, sur la loi naturelle, donc sur la conscience humaine, et secondairement sur la loi civile. Sans doute, il complètera par les enseignements de l'Eglise, mais il trace ainsi, fort heureusement, au médecin catholique une attitude de conscience qu'il peut parfaitement défendre et propager parmi ses confrères non-croyants, bien que « consciencieux ». Sans restriction nous admirons ce traité pour sa clarté, même là où les problèmes sont les plus complexes, et son caractère très concret, très appliqué au réel encore qu'il se défende de toute casuistique à prétentions préventives. Nous permettra-t-on de trouver moins heureuse cette explication du double effet : L'effet mauvais (dans tel cas analysé) ...« ne qualifie pas l'acte moral puisqu'il est hors-volonté et donc hors-morale » (p. 105). Un esprit mal averti pourrait en conclure : La bonne intention suffit. Non, c'est dans la réalité que le mal doit être hors-volonté; et c'est toute la difficulté, souvent redouta-

ble, de la formulation et de l'application du double effet. De même, nous semble-t-il, *l'objet* de l'acte, c'est ce qu'on *fait* (moralement), non précisément « ce qu'on *veut* en le posant » (p. 143), bien que, quand on le fait dans un acte humain, on ne peut pas dire qu'on ne le veuille pas. Simple question de formulation, semble-t-il. Nous n'oserions pas accorder que parfois Dieu puisse donner à un homme le droit de se suicider, même en refusant, comme fait l'auteur, de déterminer des règles générales où ce cas se présenterait. Ne serait-ce pas exposer la très grave loi morale qui défend le suicide comme le péché le plus grave que l'homme puisse accomplir contre l'amour de soi? Ne vaut-il pas mieux écarter, comme Pie XII, la licéité de toute « fécondation artificielle », l'acte que permet l'auteur (p. 191) n'étant donc pas à appeler de ce nom, pas plus que, dirions-nous par comparaison, l'acte de cacher la vérité ne doit s'appeler un mensonge licite? Nous aimerions mieux dire que la virginité renonce non pas à « l'humanisme *intégral* », mais à l'humanisme *terrestre* (p. 268), et cela pour se placer en plein *humanisme céleste*. N'est-ce pas plus conforme encore à la dernière encyclique *Sacra Virginitas*? Il est vrai pourtant que l'on a voulu prendre ici le point de vue de celui qui aborde le problème en soignant les corps. Ce sont là des détails. La dernière partie aborde un grand nombre de problèmes, virginité chrétienne, nullités de mariage, mysticisme et ascétisme, efficacité de la prière, guérisons miraculeuses, superstitions, possessions diaboliques où le médecin sera heureux de trouver des notions précises et concrètes, sans longueurs. R. Carpentier, S. J.

J. Leclercq. — *Christliche Moral in der Krise der Zeit.* Probleme des christlichen Moralunterrichts. Einsiedeln, Benziger Verlag, 1954, 22 × 14 cm., 306 p. Prix : 15,60 frs suisses.

Il était normal que l'on traduisît en allemand le remarquable livre du chan. Leclercq, « *L'enseignement de la morale chrétienne* » (Paris, 1950). Remercions le traducteur, le Prof. Zürcher, d'avoir enrichi chaque chapitre d'indications bibliographiques qui situent l'ouvrage dans le courant d'études des quinze dernières années. Le P. Carpentier a donné un compte rendu de l'original dans la *N.R.Th.*, 1952, p. 993. Tout récemment, l'importance des questions soulevées par l'œuvre du chan. Leclercq a été mise en lumière dans la chronique de J. Fuchs, S. J., « *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie* » (*Scholastik*, 1954, p. 79-87). — Le soin apporté à l'édition reste dans la tradition suisse. H. Declève, S. J.

P. Steven. — *Eléments de morale sociale.* Paris-Tournai-Rome, Desclée & C^ie^, 1954, 21 × 14 cm., VIII-612 p.

Le supérieur du grand séminaire de Bordeaux donne ici une traduction d'importantes sections de son traité « *De Iustitia* », paru naguère dans la *Synopse théologique* de Tanquerey (Desclée, 1953). Après des Préliminaires (p. 11 à 111), où figure un bon exposé du socialisme et du libéralisme, on étudie successivement l'Eglise et la vie familiale (p. 115-219), l'Eglise et la vie professionnelle (p. 221-453), l'Eglise et la vie civique (p. 457-535), l'Eglise et la vie internationale (p. 539 à 602). Qu'on ne cherche pas dans ces pages érudition ni nouveautés. Il s'agit d'un aide-mémoire très détaillé, au courant des questions récentes, soucieux de préciser le vocabulaire. Le prêtre y trouvera un rappel des principes dont ses années d'études devraient avoir fait des convictions pratiques et des normes d'enseignement pastoral. Pour bien des laïcs, ce volume peut être l'ouvrage de consultation idéal. L'exposé se réfère sans cesse aux documents pontificaux. Dans sa simplicité très didactique, il est un appel à l'action, parfois aussi un reproche : avons-nous seulement commencé de prêcher ces « éléments » de morale sociale? — Des notes bibliographiques indiquent au lecteur de langue française comment étoffer ou rafraîchir ses connaissances. H. Declève, S. J.

H. Zwicker. — *Reich Gottes. Nachfolge und Neuschöpfung.* Beiträge zur christlichen Ethik. Berne, P. Haupt, 1948, 24 × 17 cm., 368 p.

Cette thèse de Doctorat du pasteur suisse H. Zwicker est une contribution à l'Ethique chrétienne selon le Nouveau Testament. Elle tend à montrer que le concept central qui la fonde est le message du Royaume de Dieu et non uniquement la notion réformée de justification par la foi, position traditionnelle dans le protestantisme et proposée encore récemment dans les ouvrages de E. Brunner et K. Barth, mais dont l'auteur n'a pas de peine à montrer l'insuffisance. Dans une première partie, il étudie, à la lumière des évangiles et de S. Paul, l'importance du thème « Royaume de Dieu » dans la prédication du Christ, le problème eschatologique qu'il pose, l'idée de Rédemption chez S. Paul qui en constitue l'anticipation actuelle, comme l'a bien montré A. Schweitzer, et néanmoins l'existence d'une consommation finale qui ne permet aucun relâchement de la tension eschatologique. Les notions de pénitence, de pardon, de filiation divine et de conduite du Saint-Esprit qui constituent le contenu révélé de ce thème prouvent à l'envi le caractère d'imminence et d'immanence de ce Royaume et la part active que l'homme doit prendre à son avènement.

Dans une seconde partie, l'auteur soumet à une critique serrée la notion luthérienne de « vocation » (dans le monde) et tout en rejetant la conception catholique des deux états : laïc et religieux, il fait consister la vie chrétienne dans une « imitatio Christi » conçue comme le noyau de l'éthique néotestamentaire, telle qu'elle se manifeste dans le sermon sur la montagne. Loin de nous enfoncer uniquement dans nos tâches terrestres, ce mobile peut nous entraîner à la solitude, au recueillement, à la chasteté et à une ascèse pénible, dont on retrouve les premiers germes dans le N.T., germes merveilleusement développés dans le monachisme ancien. Enfin, dans une troisième partie, l'auteur envisage l'incidence de ce fondement de la moralité sur divers domaines : famille, état, économie, église et il en dégage des préceptes qui se rapprochent fort des positions catholiques traditionnelles, spécialement dans la doctrine des conseils évangéliques. Il rejette néanmoins ces derniers ainsi que toute prétention de l'Eglise romaine à s'identifier même partiellement au Royaume de Dieu. Il y a lieu de se réjouir de voir la pensée réformée retrouver chez quelques-uns de ses représentants, au contact de l'Ecriture et de l'apostolat, la valeur toute chrétienne de la coopération humaine au salut du monde et à l'inauguration du Royaume de Dieu. G. Dejaifve, S. J.

DROIT CANONIQUE

P. Laurentius M. Agius, O.E.S.A. — *Summarium iurium et officiorum parochorum ad normam codicis iuris canonici.* Naples, D'Auria, 1953, 22 × 15 cm., VI-258 p. Prix : broché, 900 lires ; relié, 1.200 lires.

Les curés trouveront utilement rassemblées ici toutes les prescriptions du Code de droit canonique qui les concernent. Elles sont disposées en un ordre logique et souvent accompagnées d'une brève explication qui, pour les questions plus délicates, fait discrètement appel aux commentateurs. Grâce à l'index alphabétique, il sera possible de se reporter immédiatement à la législation en vigueur sur tel ou tel point, compte tenu des réponses du Saint-Siège. Peut-être l'auteur aurait-il pu citer plus abondamment ces dernières. Par exemple, n'aurait-il pas mieux valu mentionner que, dans le cas perplexe, le curé peut dispenser des empêchements de mariage occultes *de facto*, même s'ils sont publics de leur nature? Les notions des curés amovibles et inamovibles ne nous paraissent pas tout à fait exactes (p. 6) : on ne peut dire que les premiers peuvent être déposés *ad nutum* (à moins qu'ils ne soient religieux), ni que les seconds ne peuvent l'être que pour des causes coupables. A. de Bonhome, S. J.

G. Lesage, O.M.I. — *L'accession des Congrégations à l'état religieux canonique.* Coll. Universitas Catholica Ottaviensis. Dissertationes ad gradum laureae in facultatibus ecclesiasticis. Series canonica. Tomus 19. Ottawa, Edit. de l'Université, 1952, 24 × 16 cm., 244 p.

La thèse du P. Lesage donne une vue suggestive des vicissitudes juridiques des Congrégations, qui prirent naissance et grandirent à côté des grands Ordres à vœux solennels, tout en imitant sous un ou plusieurs aspects leur poursuite de la perfection.

Cette histoire se déroule sur quelque huit cents ans. Au XII[e] siècle, est juridiquement et nettement établie la distinction entre vœu simple et vœu solennel. A partir du XIV[e] siècle, de nombreux Instituts non religieux sont permis par le Saint-Siège. Beaucoup de sociétés non religieuses survivent aux mesures de S. Pie V, qui veulent ramener à l'état religieux pur et simple toutes les sociétés qui imitent celui-ci. Un important progrès est accompli avec la reconnaissance officielle par Grégoire XIII, au titre de vœux religieux, des vœux simples des scolastiques de la Compagnie de Jésus. Au XVII[e] siècle, de nombreuses Congrégations naissent à l'état de vraies institutions juridiques, approuvées par le Saint-Siège, mais leur droit n'est encore que particulier. Les idées propagées par la Révolution Française et les besoins qu'elle fait naître contribuent à une large extension de ce mouvement. Un droit commun est enfin créé pour les Congrégations par la Constitution *Conditae a Christo*, de Léon XIII (1900), et les *Normae* de 1901. Finalement, le *Code de droit canonique* leur donne accès à l'état religieux juridique.

Telles sont les grandes étapes retracées par l'auteur. A notre avis, il aurait dû placer plus haut l'origine de la distinction entre vœu simple et vœu solennel, à savoir au haut moyen âge, où l'on tenait déjà qu'un vœu de virginité émis publiquement rendait invalide le mariage subséquent, tandis que, s'il était privé, il n'entraînait pas cette nullité.

Le P. Lesage a fait œuvre sobre, claire et solide. Dans son introduction, il fait part de son dessein de ne s'en tenir qu'aux grandes lignes. En le lisant, on voit peu à peu s'ébaucher, puis se dessiner au cours des siècles la physionomie juridique des Congrégations religieuses, sans détails inutiles qui nuiraient à la vue d'ensemble. Les enchaînements, les progrès qui se font jour d'une période à l'autre sont, de-ci, de-là, clairement marqués par d'utiles résumés.

Au point de vue des sources, l'auteur s'est le plus souvent contenté de puiser aux principaux textes législatifs. Il en cite les passages les plus significatifs, souvent déjà assez parlants par eux-mêmes. Un sobre commentaire les accompagne. Dans les chapitres qui vont jusqu'au XVI[e] siècle, le P. Lesage fait aussi appel aux auteurs, théologiens ou canonistes, afin de montrer le rôle que eux aussi jouèrent et les mentalités que rencontrèrent les mesures législatives des différentes époques.

L'ouvrage se lit avec intérêt. L'histoire des Congrégations est le témoin de tout un élan vital, que le lecteur devine derrière la sobriété des textes juridiques. Elle suggère à merveille comment vient au jour dans l'Eglise une institution canonique. Pour avoir saisi tout l'intérêt de cette histoire et en avoir bien fait ressortir les lignes maîtresses et les articulations, le P. Lesage mérite des éloges.

A. de Bonhome, S. J.

G. M. Brisebois, O.F.M. — *De natura iuridica domus religiosae.* Coll. Studia Antoniana, 6. Rome, Pont. Athenaeum Antonianum, 1953, 25 × 17 cm., XVIII-88 p.

En raison du désaccord des auteurs sur la nature juridique de la maison religieuse, le P. Brisebois a cherché à résoudre le problème en s'appuyant sur le droit ancien et actuel de l'Eglise. Il nous paraît avoir procédé avec objectivité et une grande rigueur. Après avoir analysé la personnalité morale, il cherche à établir la notion de la maison religieuse, qu'il définit : « une communauté religieuse, canoniquement érigée dans un lieu déterminé destiné à être le siège de son séjour (commoratio) ». Par communauté, on doit entendre un groupement de religieux auquel préside un supérieur doué d'une autorité propre. A cette collectivité il faut reconnaître la personnalité morale, qui est acquise par la seule volonté du législateur dès que la maison est canoniquement érigée; cette personne morale est collégiale. Enfin, l'auteur recherche la nature juridique des différents types de maisons religieuses : maisons formées et non formées, internats; maisons paroissiales, stations en pays de missions, hôtelleries, maisons

de campagne et fermes. L'ouvrage met bien en lumière que la maison religieuse est une institution juridique; il évite de donner trop d'importance au lien de la communauté avec un lieu déterminé. Cette vue nous paraît juridiquement exacte et offre l'avantage d'une grande souplesse. D'ailleurs, le P. Brisebois se garde bien de nier la nécessité de la vie commune et de la clôture. Cette étude est vraiment éclairante et aidera à trouver une solution conforme aux principes dans les cas où c'est la responsabilité de toute une communauté religieuse qui est en jeu. Signalons une légère inexactitude (p. 42) : Les maisons professes de la Compagnie de Jésus ne sont pas incapables « de toute » propriété puisqu'elles peuvent posséder l'immeuble occupé par ces religieux. A. de Bonhome, S. J.

Fr. Huysmans, C.ss.R. — *La manifestation de conscience en religion d'après le canon 530.* Pontificia Universitas Gregoriana, Dissertation. Louvain, Bibliotheca Alphonsiana, 1953, 25 × 17 cm., xviii-132 p.

Cette monographie tend à établir le sens exact du c. 530 sur la manifestation de conscience en religion. Dans une première partie historique, l'auteur retrace les grandes lignes de l'institution, jusqu'au décret *Quemadmodum* de 1890 qui a interdit aux Supérieurs des religions laïques d'exiger la manifestation de conscience. C'est à la lumière de cette législation antérieure que l'auteur étudie ensuite la portée exacte du c. 530. Il en examine tous les termes avec beaucoup de soin. Il estime que, malgré le mot employé par le Code « Supérieurs », l'interdiction frappe aussi les Maîtres et Maîtresses des novices. Dans les applications ultérieures qu'il donne sur la matière des entretiens entre les novices et leurs formateurs, il nous paraît revenir pratiquement un peu de sa sévérité. L'utilité d'une ouverture toute spontanée, comme la recommande le § 2 du c. 530, est bien exposée. En conclusion, l'auteur estime que les dangers d'abus qui ont provoqué la législation de 1890, reprise et partiellement étendue par le Code, pourraient bien s'estomper de plus en plus, de façon qu'une institution utile puisse « continuer son chemin guidée par la seule voix, non moins claire et pressante (que celle du droit positif) de la loi naturelle. » E. Bergh, S. J.

P. Chang, O.F.M. — *De relationibus iuridicis inter superiores regulares et moniales exemptas ipsis subditas (secundum Codicem vigentem).* Munster, Regensberg, 1953, 21 × 15 cm., 80 p. Prix : 5 marks.

Malgré le nombre restreint, en certains pays tout au moins, des moniales soumises à des Supérieurs réguliers, il n'était pas sans intérêt doctrinal et pratique d'examiner *ex professo* les questions juridiques qui se posent en pareille éventualité. C'est ce qu'a fait le P. Chang, avec toute la clarté et la rigueur désirables. Il traite du rôle du Supérieur régulier à propos de l'élection des supérieures, du renvoi, des apostates et des fugitives, des confesseurs, de la clôture et de l'administration des biens. Quand il le faut, il précise bien les pouvoirs de l'Ordinaire du lieu, ceux du Supérieur et leurs rapports mutuels. Solidement fondé sur les commentateurs et suffisamment fouillé, ce livret rendra de réels services dans les situations qu'il envisage. A. de Bonhome, S. J.

J. E. Campbell. — *Indulgences. The Ordinary Power of Prelates Inferior to the Pope to Grant Indulgences.* An Historical Synopsis and a Canonical Commentary. Coll. Universitas Catholica Ottaviensis. Dissertationes... in Fac. eccl... Series canonica, t. 19. Ottawa, The University of Ottawa Press, 1953, 24 × 16 cm., xiv-200 p.

C'est un point spécial du traité canonique des indulgences qu'expose cette monographie : le pouvoir qu'ont les prélats inférieurs au Souverain Pontife de concéder des indulgences. Le travail débute par des notions générales sur les

indulgences; puis vient un résumé bien documenté de l'histoire des indulgences; enfin le commentaire des canons traitant du pouvoir de concéder des indulgences. L'auteur est porté à voir l'origine du pouvoir des évêques et prélats inférieurs en la matière dans le droit divin, réglementé par le Souverain Pontife. Pour ce qui regarde les vicaires apostoliques, il aurait été intéressant de tenir compte de l'opinion de de Angelis dans son *Tractatus de Indulgentiis*, 2e édit., n. 49.

R. Howard, S. J.

T. Cranny. — *The Moral Obligation of Voting.* Coll. The Catholic University of America. Studies in sacred Theology. (Second Series). No. 70. Washington, The Catholic University of America Press, 1952, 23 × 15 cm., xviii-156 p. Prix : 2 $.

Tous les problèmes moraux qui se rattachent au droit civil d'intervenir dans la vie politique par le choix de candidats aux assemblées législatives sont examinés dans cette dissertation doctorale. L'auteur rattache à la justice légale l'obligation pour le citoyen d'exercer ses droits civils en la matière; obligation grave *de se*, non pas cependant dans tous et chacun des cas. La casuistique est bien proposée. L'auteur insiste pour que l'électeur ait soin d'acquérir l'information qui lui est nécessaire pour porter un suffrage raisonnable. Divers documents ecclésiastiques reproduits en appendice font connaître la pensée de l'Eglise sur l'obligation du vote.

E. Bergh, S. J.

H. Hanstein, O.F.M. — *Kanonisches Eherecht.* Ein Grundriss für Studierende und Seelsorger. 3e édit., Paderborn, Schöningh, 1953, 17 × 11 cm., 272 p. Prix : 2,40 marks; Theol. Ausg. 6,80 marks.

Lorsque l'auteur a publié pour la première fois en 1948 ce manuel du droit matrimonial à l'intention des étudiants et des prêtres du ministère, la littérature canonique allemande en la matière n'avait pu se renouveler au cours des dernières années. La publication d'une troisième édition prouve que le travail du P. Hanstein a été bien accueilli, comme il le méritait d'ailleurs. L'ouvrage suit l'ordre du Code dont il expose nettement et sobrement les prescriptions. Il est très à jour des décisions récentes et des controverses — voir par exemple p. 92 sur la nullité des cautions fictives — p. 159 sur la distinction entre volonté de ne pas s'obliger et volonté de ne pas remplir des obligations en matière de consentement matrimonial. Le souci pastoral se traduit partout. De présentation typographique bien réussie, en un format pratique, ce petit livre rendra d'excellents services.

E. Bergh, S. J.

Th. M. Vlaming et L. Bender, O.P. — *Praelectiones iuris matrimonii ad normam Codicis iuris canonici.* 4e édit. Bussum, Brand, 1950, 24 × 16 cm., xx-574 p. Prix : 19,50 florins.

Les travaux du R. P. Bender sont toujours marqués d'une note de réflexion personnelle, qui en rend l'étude vraiment intéressante et profitable. Sur le mariage, il a publié en néerlandais plusieurs ouvrages et donné dans diverses revues de nombreux articles. Reprenant l'ouvrage justement apprécié du docteur Vlaming, praticien du droit canonique (*N.R.Th.*, 1920, p. 384; 1921, p. 554), le R. P. Bender, non seulement a tenu compte des nouveautés dans le droit matrimonial depuis 1919, mais a développé les discussions doctrinales. Lorsqu'il adopte une position, il la défend avec netteté et vigueur. Relevons l'opinion de l'auteur au sujet du mariage putatif. Si la réponse de la Commission d'interprétation du 26 janvier 1949 réclame pour la notion de mariage putatif le fait de la célébration ecclésiastique, l'auteur estime cependant que si des conjoints protestants, non tenus à la forme, contractaient de bonne foi devant un officier civil, avec un empêchement de droit positif, leur mariage serait putatif et les enfants légitimes. Dans le chapitre sur les empêchements, on lira avec intérêt les pages consacrées à préciser le sens à donner aux mots « empêchement public » et « empêchement occulte ». L'auteur tient que dans le cas de mariage entre

un baptisé et un infidèle la législation canonique prévaut absolument, sans nécessité de considérer l'empêchement éventuel mis par le droit civil au mariage de l'infidèle. Il nous est difficile de nous rallier à l'opinion suivant laquelle (p. 150-153) les « cautiones ficte datae » sont de vraies cautions. A propos de l'empêchement d'affinité, l'auteur interprète le c. 97, § 1 de tout mariage valide et non pas du seul mariage de baptisés; plus loin, il rejette la distinction entre le droit et l'usage du droit, en ce qui concerne le consentement matrimonial. Outre le commentaire des divers chapitres du titre VII De Matrimonio du livre III du Code, l'auteur expose brièvement la procédure en déclaration de nullité. L'appendice sur le mariage civil et le divorce est d'un réel intérêt doctrinal et pratique. Au total, contribution importante à l'élaboration doctrinale de la législation du mariage. E. Bergh, S. J.

C. A. Reckers. — *De favore quo matrimonium gaudet in iure canonico.* Rome, Officium Libri catholici, 1951, 25 × 18 cm., 184 p.

Pour défendre la sainteté et l'indissolubilité du mariage l'Eglise lui accorde la « faveur du droit » (c. 1014). Cette thèse a pour but de préciser le sens, l'objet et les limites de ce principe, d'après le droit ancien et actuel, la doctrine et la jurisprudence du Saint-Siège. Après une vaste bibliographie, le premier chapitre expose la situation privilégiée du mariage dans la législation ecclésiastique. Il distingue entre faveur antécédente et faveur conséquente. La première consiste dans l'octroi des garanties de liberté, de validité et de sainteté au mariage à contracter. La seconde, la seule qui sera désormais considérée, est la défense par l'Eglise du lien conjugal qui s'est formé, même s'il est de valeur douteuse. L'objet de cette faveur du droit est bien délimité : Seule peut et doit en bénéficier toute union qui, formée par le consentement des deux parties, a au moins les apparences d'un mariage régulier. La faveur accordée au mariage se manifeste tout spécialement dans les règles spéciales des causes matrimoniales et dans les interventions du défenseur du lien; telle est la matière du second chapitre. Le troisième commente le c. 1070, § 2, qui applique le principe du c. 1014 au cas où le doute porte sur l'empêchement de disparité du culte. Celui-ci est bien analysé. L'auteur incline à penser que le Code n'a pas touché au principe ancien : *Baptismus dubius in ordine ad matrimonium pro valido est habendus.* Le chapitre IV considère le mariage de deux infidèles. Les notions de privilège paulin, de privilège de la foi et de faveur de la foi sont précisées avec soin. Selon M. Reckers, la faveur de la foi dont parle le c. 1127 ne peut validement jouer que si, dans chaque cas douteux, on recourt au Saint-Siège. En effet, elle suppose l'exercice du pouvoir vicaire du Pape et donc, semble-t-il, une appréciation individuelle des cas. Très intéressantes sont les pages sur les rapports entre la faveur du droit et la faveur de la foi. D'après l'auteur, en vertu du privilège de la foi, ne peut être dissous que le mariage contracté entre deux personnes certainement infidèles. En cas de doute sur cette condition, on ne peut la présumer; ce serait s'exposer à violer la loi de l'indissolubilité, si sacrée qu'elle ne peut fléchir que devant le bien certain de la foi. Mais si le doute porte sur toute autre condition d'application du privilège de la foi, on peut et on doit accorder au second mariage la « faveur de la foi » du c. 1127. Nous n'avons pu indiquer que trop sommairement les multiples questions abordées par l'auteur avec une grande perspicacité. On souhaiterait parfois des solutions plus explicites et certaines, dans la 4e partie, moins sévères. Mais aucun des aspects du problème n'a été omis dans cette étude sérieusement critique.

A. de Bonhome, S. J.

J. P. O'Brien. — *The right of the state to make disease an impediment to marriage.* Coll. The Catholic University of America. Studies in sacred Theology. (Second Series). No. 73. Washington, The Catholic University of America Press, 1952, 23 × 15 cm., x-150 p. Prix : 1,75 $.

Protéger la santé publique est une des premières obligations de l'Etat envers ses citoyens. Aux Etats-Unis, un mouvement législatif, toujours en progrès,

interdit en 40 Etats le mariage à tous ceux qui ne se sont pas préalablement soumis à un examen médical et n'ont pas reçu un certificat de santé. Ces lois n'ont pas comme sanction de rendre le mariage invalide. Les violer cependant fournit, aux yeux de l'Etat, une raison suffisante de divorce et, en cas de dol, même de déclaration de nullité. L'A. examine cette législation dans ses rapports avec la loi naturelle et les droits de l'Eglise. Il rappelle les principes sur la compétence respective de l'Eglise et de l'Etat dans les divers cas de mariage; il esquisse ensuite l'état de la législation actuelle aux Etats-Unis. Puis, il expose assez longuement la nature des affections mentales ou physiques envisagées par cette législation positive et notamment les dangers de contagion. Jusqu'ici, les cas de mariage ou d'exercice des droits conjugaux des personnes affligées de ces maladies ont été résolus à la lumière du principe du double effet. Deux moralistes américains cependant, M. Donnelly et le P. Moore contestent l'application de ce principe aux cas de syphilis et de gonorrhée. En fait, on constate que maintenant la syphilis est dans 95 % des cas guérissable en trois à quatre ans. La gonorrhée est guérie par un traitement de trois mois et demi tout au plus. Les deux, grâce à un nouveau traitement, non encore suffisamment établi, ont été rendues non-infectieuses en huit jours. Donnelly et Moore prétendent dès lors qu'une raison suffisante pour permettre l'application du principe de double effet dans ces deux cas ne peut guère être invoquée, sauf circonstance exceptionnelle. Pour ces maladies, disent-ils, la loi naturelle a équivalemment établi un empêchement prohibitif et temporaire. M. O'Brien admet leurs conclusions en principe, mais estime qu'un délai de quatre mois suffit déjà à permettre la solution traditionnelle, pour raison de danger grave d'incontinence ou d'autres inconvénients sérieux. A la question : l'Etat peut-il établir un tel empêchement de mariage, Donnelly et Moore répondent affirmativement, au moins pour la syphilis et pour la gonorrhée, et ceci même pour les baptisés. Car : *primo,* l'Etat ne crée pas ici un empêchement, mais en renforce un qui existe déjà par la loi naturelle. Ne fait-il pas de même dans sa législation sur l'adultère et sur la bigamie? *Secundo,* l'Etat peut aussi en une certaine mesure interpréter légitimement la loi naturelle et n'est pas forcé dans tous les cas d'attendre une déclaration de l'Eglise, seule interprète authentique. Le P. Moore préfère la formule selon laquelle l'Etat établirait un empêchement indirect, comme lorsqu'il mettrait légitimement en quarantaine un fiancé qui serait un danger de contagion pour son épouse. Dans ce cas aussi, l'Etat fixe un délai de mariage et personne ne lui en conteste le pouvoir. M. O'Brien ne se rallie pas à cette manière de voir. Il estime que, pour les baptisés, le pouvoir de l'Etat est strictement limité au genre et au degré de ce que l'Eglise a *expressément* déclaré comme interdit par la loi naturelle ou divine. Or, l'Eglise n'a jamais fait d'une de ces maladies un empêchement au mariage. Tout au contraire, une longue tradition permet les unions de ce genre. Quant aux non-baptisés, l'Etat peut légitimement légiférer, mais, faute de raison suffisante, pas par loi générale et permanente, telle qu'elle exclurait même les cas exceptionnels. Il ne dénie pas cependant à l'Etat tout pouvoir de légiférer pour les baptisés, puisqu'il a l'obligation de protéger la santé publique. Les fiancés ont l'obligation en justice de révéler les défauts ou maladies qui pourraient sérieusement empêcher le plein épanouissement de la vie conjugale. C'est cette obligation que l'Etat a le pouvoir de renforcer. Aucun empêchement ne serait établi. La validité du contrat, ses effets civils ne seraient nullement mis en question. Le but de la loi serait d'informer l'époux de la santé de son partenaire, et le pouvoir public de ceux qui ont besoin de traitement. Si les fiancés voulaient passer outre, l'Etat ne les empêcherait pas. Une loi de ce genre pourrait être appliquée même aux baptisés. Cette dissertation offre un réel intérêt, tant au point de vue des données médicales que de la controverse morale. Parfois, on souhaiterait la discussion à ce dernier point de vue plus développée. On pourra d'ailleurs se référer à l'*American Ecclesiastical Review,* t. 99-101 qui a traité le sujet. R. Howard, S. J.

E. Kuyper, O.F.M. — *De separatione tori mensae et habitationis ratione adulterii iuxta codicem iuris canonici.* Coll. Collectanea Franciscana Neerlandica, X-1. Bois-le-Duc, Malmberg, 1951. 25 × 16 cm., 88 p. Prix : 5,60 florins.

Avec netteté et clarté, cette monographie commente les cc. 1129 et 1130 du Code sur la séparation des conjoints pour cause d'adultère. Chacun des éléments de ces canons est exposé et les opinions des commentateurs du Code sont rapportées et discutées s'il y a lieu. Nécessairement le travail du chan. R. Le Picard sur *La communauté de la vie conjugale* (*N.R.Th.*, 1930, p. 597) devait retenir l'attention de l'auteur. Celui-ci estime ne pas devoir se ranger à l'avis du chan. Le Picard qui réclame un adultère notoire pour légitimer même au for interne la séparation de corps faite sous l'intervention de l'autorité publique.

E. Bergh, S. J.

R. C. Pickett. — *Mental Affliction and Church Law.* An Historical Synopsis of Roman and Ecclesiastical Law and a Canonical Commentary. Coll. Universitas Catholica Ottaviensis. Dissertationes ad gradum laureae in facultatibus ecclesiasticis... Series canonica. Tomus 25. Ottawa, The University of Ottawa Press, 1952, 25 × 16 cm., XII-220 p. Prix : 4 $.

Cette dissertation veut fixer, historiquement et dans le droit actuel, la situation des « amentes » au regard de la discipline ecclésiastique. Peut-être aurait-on souhaité au point de départ une étude plus fouillée de l'idée d'amentia à la lumière de la science contemporaine, en vue d'une clarification des notions canoniques d'« amens » et de « debilis mentis ». Après avoir résumé la position des « amentes » au regard du droit romain et de la législation canonique à ses diverses époques, spécialement en matière sacramentaire, l'auteur en arrive au droit actuel. Le c. 12 et la controverse sur l'obligation des lois ecclésiastiques « dans les intervalles lucides » sont bien exposés. L'auteur conclut à la non-obligation en pratique vu le c. 15. Il aborde ensuite les diverses questions tranchées par le code au sujet des amentes : domicile, sacrements, rémotion d'office, droit pénal. L'ouvrage sera bien accueilli surtout par les prêtres engagés dans le ministère de ces âmes que l'Eglise a toujours regardées à la lumière du principe énoncé dans le canon 13 du Concile d'Orange : Amentibus quaecumque pietatis sunt conferenda. Les commentateurs classiques et modernes sont cités comme autorités. Une place plus notable aurait pu être faite aux articles de revues de théologie et de droit canon, surtout aux revues européennes.

Th. Clancy, S. J.

L'Année canonique. Recueil d'études et d'informations. Tome I. 1952. Bibliothèque de la Faculté de droit canonique de Paris. Paris, Institut Catholique ou Letouzey et Ané, 1952, 25 × 16 cm., 302 p. Prix : 900 frs.

Dans la ligne de la renaissance du droit canonique en France, les juristes civils et ecclésiastiques de ce pays ont décidé de se réunir tous les deux ans pour promouvoir, par des échanges entre eux, une meilleure connaissance de la vie juridique de l'Eglise. L'*Année canonique* publiera régulièrement une partie des travaux de ces assemblées et des informations sur l'actualité canonique. Dans ce premier tome, les discours préliminaires de Mgr Blanchet sur les enseignements juridiques de S.S. Pie XII et de M. l'abbé Andrieu-Guitrancourt sur les études de droit canonique mettent en lumière le rôle joué par cette discipline dans la vie de l'Eglise. Deux rapports ont un caractère général : Introduction à l'étude du droit canonique oriental, par Mgr J. Feghali; Sociologie religieuse et droit canon, par M. G. Le Bras. Trois excellentes études considèrent les rapports du droit avec la pastorale et la liturgie, dont celle, nuancée et équilibrée, de M. l'abbé M. Noirot sur la « rationabilitas » des usages contraires aux lois liturgiques depuis la promulgation du Code. Maintes conférences ont envisagé la situation particulière de l'Eglise de France : L'Assemblée plénière de l'épiscopat français, par Mgr Guerry; La situation sociale des religieux et religieuses en France, par M. P. Chassagnade-Belmin; et l'étude approfondie et bien documentée de M. L. de Naurois sur le statut de l'Eglise en droit français. Dans la seconde partie, plus de cent pages renseignent

sur l'activité législative et judiciaire du Saint-Siège, les actes de l'épiscopat français, la législation et la jurisprudence civile en matière ecclésiastique, les congrès de droit et les publications des dernières années. On y trouvera maintes indications utiles et précises, par exemple un choix d'actes épiscopaux propres à certains diocèses (p. 244-254). Ce premier volume de l'*Année canonique* est un témoignage de la vitalité du droit de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui. Nous souhaitons aux volumes suivants une égale réussite.

A. de Bonhome, S. J.

Annuaire de l'Ecole des Législations religieuses (Institut catholique de Paris) 1950-1951. Coll. Bibliothèque de la Faculté de droit canonique de Paris. Paris, Letouzey et Ané, 1952, 24 × 15 cm., 64 p. Prix : 400 frs.

En 1951, a été érigée à l'Institut catholique de Paris dans le sillage de la Faculté de droit canonique une Ecole des législations religieuses. L'étude désintéressée des diverses législations, canonique latine ou orientale, chrétiennes non catholiques, musulmane, talmudique, hindoue, doit retenir l'attention de tout vrai juriste. Le résumé des leçons de l'année académique 1950-1951, que nous fournit cette brochure, témoigne de la possibilité de réalisation utile de ce programme.

E. Bergh, S. J.

VIE RELIGIEUSE ET VOCATION

Acta et Documenta Congressus Generalis de statibus perfectionis. Romae, 1950. Vol. I et II. Coll. Sacra Congregatio de Religiosis. Series « Congressus et Cursus speciales ». Rome, Pia Società San Paolo, 1952, 23 × 15 cm., XVI-696 et 834 p. Prix : 2.300 et 2.600 lires.

On ne saurait trop remercier la S. Congrégation des Religieux de cette publication, fruit d'un immense travail. Elle contiendra in extenso non seulement tous les rapports prononcés pendant les neuf journées du Congrès des Etats de perfection, mais encore toutes les études demandées à des membres des états de perfection et à d'autres, choisis dans le monde entier, sur les mêmes sujets, le nombre total des articles étant ainsi porté à environ 350. Le programme envisageait tous les aspects de la grande œuvre urgée de mille manières par le Pape actuel : « *accomodata renovatio* », la « rénovation adaptée », dans l'ordre ascétique et disciplinaire d'abord ; ensuite dans celui du choix et de la formation des sujets ; enfin dans le domaine de l'apostolat ordinaire et extraordinaire. Telles étaient en effet les trois grandes sections des travaux de ces neuf jours, avec, par journée, un rapport fondamental, complété par quatre communications sur les aspects les plus importants de la question centrale ; ensuite l'après-midi deux grands exposés sur des questions plus particulières. Matin et après-midi les discussions étaient prévues, qui furent d'ailleurs assez écourtées par le manque de temps. On peut dire que cet ensemble devait aboutir et aboutit en réalité à donner une idée vraiment complète de la doctrine des états de perfection, de leur situation actuelle, de leurs projets. Il suffit, pour s'en convaincre, de choisir une question, par exemple la vie commune, qui fait l'objet de la seconde communication du premier jour, et de constater comment six auteurs (parfois il y en a huit ou neuf) de caractères, de formation théologique, philosophique, ascétique, de nations, de langues, d'Ordres ou congrégations différents exposent tous les points de vue que le sujet comporte, ce qui rend infiniment plus de services que si le sujet avait été développé sur les mêmes cinquante pages par un seul auteur, quelle que soit sa valeur. Comment douter que de cette manière nous percevions avec la sûreté la plus grande le but à poursuivre, les moyens de l'atteindre, et le critère fondamental qui, en pleine soumission aux directives du Saint-Père, doit nous guider : savoir « la fidélité de l'esprit et du cœur aux exemples et à la pensée des Saints Fondateurs ». Ce premier volume,

qu'ouvrent, en une collection de textes, les enseignements de Pie XII sur l'« *accomodata renovatio* », contient le rapport de base du Père Lombardi sur les conditions essentielles et générales de l'entreprise et ensuite les 79 autres articles qui correspondent aux deux premiers jours.

Le second volume contient les travaux des deux derniers jours de la première section du Congrès, ainsi que ceux du premier jour de la seconde section. *La première section* avait pour objet le ressourcement des états de perfection d'abord quant à leurs éléments essentiels, généraux et particuliers. La troisième journée s'ouvre, en ce volume, par un rapport fondamental : on parle de rénovation, mais il ne peut être question des goûts subjectifs du jour; il faut *renouveler objectivement une « tradition »*, dont l'Eglise est la gardienne, dont le Souverain Pontife surtout transmet les directives. Aussitôt l'on voit que, pour le chrétien, « la tradition, dans la mesure où elle est vraie et légitime, contient en son sein même le germe du renouveau ». Personne ne devra donc redouter des bouleversements, ni au contraire les fomenter. Il s'agit avant tout de l'effort d'une fidélité rénovée. L'Eglise vit : c'est du progrès de sa vie qu'il s'agit. L'importance capitale de cette troisième journée apparaît, au centre de l'évolution du Congrès. Elle étudiera du point de vue indiqué l'obligation à la perfection, les « vies » contemplative, active et mixte; elle donnera des exemples pratiques de ressourcements harmonisés à la tradition; elle appliquera la « fidélité » au renouvellement des moyens spirituels ordinaires, méditation, examens de conscience, prière en commun, etc., enfin elle consacrera les deux exposés de l'après-midi à ces témoins d'une tradition qui persévère dans la nouveauté : les Instituts séculiers. La quatrième journée s'occupe du renouvellement de l'*ascèse religieuse*. Après le rapport fondamental sur la collaboration de la nature et de la grâce, spécialement en matière d'abnégation, d'humilité et de mortification, on examine plus en détail les problèmes de la personnalité, de l'obéissance, de l'usage des moyens modernes, les relations de dépendance et d'agrégation entre instituts, les interventions de la S. Congrégation des Religieux. Nous arrivons ainsi à la *seconde section* : Renouveau de la formation. Après une vue d'ensemble de ce qu'exige une formation complète et harmonieuse, sont étudiés successivement la préparation des enfants et des adolescents, la sélection des vocations, le compte de conscience et la direction spirituelle, l'évolution physique et psychique des sujets, la formation des directeurs spirituels et des maîtres de novices, l'aide des diverses sciences pour le discernement des vocations.

R. Carpentier, S. J.

Atti e Documenti del primo convegno internazionale delle religiose educatrici. Roma, Settembre 1951. Coll. Sacra Congregazione dei Religiosi, serie Congressi e corsi di aggiornamento. Rome, Edizioni Paoline, 1952, 23 × 15 cm., XVI-362 p. Prix : 950 lires.

Les religieuses et l'éducation de la jeune fille moderne : on pourrait d'abord soulever la question de l'incompatibilité. Tout ce congrès affirme la conviction opposée, soulignée par le Saint-Père. Les vertus religieuses sont à la base de l'apostolat éducatif. La profession religieuse non seulement reconnaît pleinement toutes les valeurs humaines, mais encore les renforce et les élève. A cause de cela même, la formation de la religieuse éducatrice exige d'être complète, humaine, harmonieuse. C'est ici qu'auront leur place les « adaptations », qui doivent être continuellement à l'ordre du jour de toute l'Eglise, puisqu'elle est à la fois du temps futur et du temps présent, divine et humaine, invisible et extérieure. Les vœux du congrès insistent après les rapporteurs sur la révision constante des institutions de détails, habits, horaires, moyens d'apostolat, etc., et de la formation intellectuelle, morale, religieuse et scientifique, dans un sens de réalisme et de profondeur, en supprimant ce qui se révèle inutile, encombrant, inadapté. Pour le régime de l'école, on demande l'atmosphère familiale et l'abandon de tout formalisme, de toute mesure disciplinaire non justifiée, de tout abus de la pratique religieuse de masse. L'accent est mis fortement sur la formation du sens social avec ses composantes de charité, d'équité, de justice, d'amour des classes populaires. Enfin les contacts entre les diverses congrégations, surtout d'une même ville ou région sont jugés indispensables. Ces quelques

détails ne peuvent donner qu'une lointaine idée de la richesse de doctrine et d'expérience pratique dispensée dans ces vingt-quatre rapports, couronnés par les fermes directives du discours du Saint-Père. R. Carpentier, S. J.

Card. Schuster, O.S.B. — *La vie monastique dans la pensée de saint Benoît.* Trad. de l'italien par R. Gantoy, O.S.B. Coll. Tradition monastique. Paris, Plon, 1953, 19 × 14 cm., 102 p. Prix : 285 frs.

Ce volume inaugure la collection « Tradition monastique », dirigée par Dom Jacques Winandy, Abbé de Clervaux, et Dom Jean Leclercq, et destinée à faire connaître le monachisme dans ses formes anciennes ou modernes. Le Cardinal Schuster, archevêque de Milan, qui fut auparavant abbé de Saint-Paul-hors-les-Murs, nous livre un ensemble de réflexions sur la vie religieuse telle que la conçoit la Règle de saint Benoît. Les points essentiels en sont exposés d'une manière simple et nette, avec à la fois une insistance sur les grands principes et un certain nombre de remarques pratiques, où apparaissent la profonde vie spirituelle ainsi que l'expérience et le réalisme de l'auteur. Des anecdotes viennent agrémenter la lecture de cet ouvrage, qui sera vraiment profitable à tous les religieux. J. Galot, S. J.

Moines. Coll. Témoignages. Cahiers de la Pierre-qui-vire. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 19 × 14 cm., 224 p., 1 carte.

« Qu'est-ce qu'un moine? Comment vit-il? » : telles sont les deux questions auxquelles les moines de La Pierre-qui-vire répondent en ce volume. « Le secret du moine tient en un seul mot : Dieu ». Fascinés par Dieu et son mystère, les moines se sont libérés de tout pour mieux Le trouver et vivre en Sa présence. Centrés sur Dieu ils ne servent que mieux les hommes; ils attirent sur eux les bénédictions divines, rendent témoignage à Dieu par toute leur vie. Certes, il leur arrivera d'être apôtres par l'action apostolique directe quand Dieu les y appellera. Mais leur premier apostolat est d'agir sur Dieu lui-même par leur charité, leur prière, leur sacrifice, et de mettre ainsi en branle les libéralités divines au profit de leurs frères les hommes.

Deux appendices : Situation actuelle du monachisme. Bibliographie contenant les meilleurs ouvrages en langue française sur le monachisme et sa spiritualité. On conseillera volontiers la lecture de ce livre à tous ceux qu'intéressent le moine et sa vie. J. Delcuve, S. J.

Directoire des prêtres chargés de religieuses. Coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 23 × 14 cm., 364 p.

Depuis longtemps on demandait de divers côtés un « directoire » qui contint tous les exposés et renseignements essentiels désirés par le prêtre que son ministère met au service des communautés religieuses. Ce livre répondra pleinement à ce qu'on pouvait souhaiter. Il a d'ailleurs été composé par un groupe de dix-huit spécialistes aidés, et très efficacement, par les 175 participants d'un « Congrès national » réuni à Versailles à l'Ecole Sainte-Geneviève, du 9 au 12 septembre 1953, sous la présidence de S. Exc. Mgr Brot, évêque auxiliaire de Paris. La leçon inaugurale de S. Exc. Mgr Garrone donne magistralement dès les premiers pas les orientations nécessaires en traçant le « rôle des religieuses dans la conjoncture actuelle de l'Eglise de France ». Doctrine d'une exceptionnelle élévation, appuyée à une théologie profonde de la vie religieuse et à une perception très avertie des besoins de l'Eglise actuelle. L'on n'aura aucune peine à adapter cette doctrine à tous les pays du monde. Sur ce fondement vinrent se construire successivement les trois séries de rapports : Principes, Pratique, Actualités. Dans la première, les grandes lignes de l'histoire, la théologie de l'état religieux, conseils, vie commune et vœux, le statut canonique et la psychologie des religieuses. Dans la seconde, l'étude pratique du rôle d'aumônier ou chapelain, du confesseur ordinaire et extraordinaire, du prédi-

cateur, du visiteur canonique, de l'« assistant religieux », du Supérieur ecclésiastique et du directeur diocésain. Dans la troisième, les orientations du Saint-Siège depuis Léon XIII, les évolutions actuelles avec les nouvelles fondations, le tableau des divers organismes qui, en France, s'occupent des religieuses, le travail en faveur des vocations, enfin une présentation bibliographique. Il était vraiment impossible d'être plus complet, plus concret, plus pratique, en même temps que plus appuyé aux valeurs de la vie religieuse. Cet ensemble fait honneur à l'active direction de l'initiateur de ce grand travail, le R. P. Plé, O.P., directeur de la *Vie Spirituelle*. Tous les prêtres chargés de religieuses voudront posséder cet instrument de première valeur et très actuel.

R. Carpentier, S. J.

F.-X. Ronsin, S. J. — *Gouverner c'est... aimer*. Paris, Spes, 1952, 20 × 13 cm., 268 p. Prix : 570 frs.

Edition abrégée d'un autre ouvrage du même auteur, paru sous le titre de « Pour mieux gouverner ». Destiné aux Supérieurs des communautés religieuses, il connut un succès bien mérité. Dès sa parution pourtant, plusieurs exprimèrent le désir d'avoir en leur possession un livre qui contint tout l'essentiel du précédent mais allégé de citations ou de références secondaires. Le Père Ronsin s'est rendu à ce désir. « Gouverner c'est... aimer » contient toute la substance de « Pour mieux gouverner », « mais la présentation en a été totalement refondue, et le texte ne contient plus guère que de très rares passages identiques à ceux de la première rédaction » (voir l'*Avant-Propos*).

Il se divise en quatre parties, dont les titres fournissent à eux seuls tout un programme de gouvernement : Connaître (I), Comprendre (II), Former (III), Aimer (IV). Non seulement les Supérieurs, mais tous ceux qui détiennent quelque autorité tireront profit de sa lecture.

J. Delcuve, S. J.

J. A. Nabais. — *A vocação à luz da psicologia moderna*. Coll. Ciéncia e bom-senso, Série B. Porto, Livraria Tavares Martins, 1953, 21 × 15 cm., 220 p.

— *Contribution de la psychologie et de la pédagogie à la sélection et l'orientation des vocations sacerdotales*. Mémoire de licence présenté à l'Institut de psychologie appliquée et de pédagogie, Faculté de Philosophie et lettres de l'Université catholique de Louvain. Evora (Portugal), chez l'auteur, 1953, 27 × 21 cm., 152 p.

Nous avons ici le texte portugais (et sa traduction française) d'un important mémoire sur l'examen des vocations sacerdotales. L'auteur part d'une enquête qu'il a menée sur le mouvement général des petits et grands séminaires de son pays, le Portugal, pendant les vingt-deux dernières années. Il s'est arrêté à ce chiffre pour pouvoir suivre douze années d'admission, de 1930 à 1942, jusqu'à l'ordination, 1940 - 1952. Or il est arrivé à cette conclusion paradoxale qu'à un plus grand nombre d'enfants admis, moyennant un gros effort, dans tous les séminaires du pays, a correspondu un plus petit nombre d'ordinations. Il attribue ce fait au manque de sélection à l'entrée, ce qui a pu déprimer aussi le milieu. Il recherche alors longuement ce qu'est exactement une vocation sacerdotale pour finir par démontrer que la notion qu'en donne l'Eglise non seulement admet, mais demande qu'on vérifie soigneusement les signes objectifs, répartis en cinq groupes : intention droite, vertus religieuses et morales, qualités physiques, aptitudes scolaires, idonéité canonique et personnalité. Or il est nécessaire de vérifier ces signes, en ce qui touche aux aptitudes naturelles, en s'appuyant sur une connaissance approfondie des sciences et des techniques psychologiques modernes. Telle est la thèse. L'auteur l'a solidement étudiée et démontrée. On sera d'accord avec sa notion de la vocation, qui complète Lahitton, en suivant exactement la doctrine de Pie XI dans « Ad Catholici Sacerdotii ». Nous avouons ne pas voir l'opposition que découvre l'auteur entre ce texte selon lequel le sujet qui a l'intention droite et les aptitudes « *montre* qu'il est appelé par Dieu », et la doctrine du Dictionnaire de Théologie catholique,

qui veut une grâce de Dieu non perceptible, dont le *signe* soit l'intention droite. De part et d'autre aucune constatation directe d'une grâce surnaturelle, de part et d'autre la démonstration de l'appel par les signes contrôlables de l'intention droite et des aptitudes. La présente thèse rendra de grands services, non seulement au Portugal où le recrutement est difficile, mais ailleurs, où l'on trouvera grand intérêt à étudier les interprétations psychologiques de l'auteur sur les cinq critères de la vocation. Une abondante bibliographie termine chacun de ces deux volumes.

R. Carpentier, S. J.

Mgr F. Cento. — *Les parents et la vocation des enfants.* Nivelles, Publications Opus Christi, 1953, 17 × 12 cm., 46 p. Prix : 10 frs ; réduction par quantités.

Cette brochure alerte, concrète, fervente et pleine d'exemples, est née de l'expérience personnelle qu'a pu faire souvent le vénéré Auteur, comme prêtre, comme curé et comme évêque, des conflits souvent angoissants entre parents et enfants à l'occasion des appels de Dieu. Il entreprend donc d'expliquer aux parents ce qu'attend d'eux la souveraineté de Dieu et la réalité de la vocation : ni opposition, ni, au contraire, imprudente impulsion. Mais quelle merveille et quel honneur pour eux que l'appel d'un de leurs enfants au sacerdoce, à la vie religieuse. Ici l'auteur rappelle la grandeur exceptionnelle de la vocation contemplative. Que les parents d'ailleurs se rassurent en songeant à toutes les prudences de l'Église pour éprouver la liberté de ceux qui se présentent à elle. Qu'ils méditent donc surtout leur privilège pour s'encourager, leur responsabilité pour ne jamais trahir la vocation d'un de leurs enfants. L'Auteur cite de magnifiques exemples et rappelle pour finir combien la moisson est grande et la part qui reviendra aux parents dans la gloire surnaturelle de leurs enfants.

R. Carpentier, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Philosophie

S. Thomas d'Aquin. — *In octo libros de Physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria.* Edit. novissima cura Fr. Angeli-M. Pirotta, O.P. Naples, d'Auria, 1953, 25 × 18 cm., 658 p. Prix : broché, 4.000 lires ; relié, 4.500 lires. — C'est une joie de signaler un nouvel et précieux instrument de travail ou l'étude de saint Thomas. On y retrouve la manière et les qualités des éditions antérieures du P. Pirotta. Le texte reproduit est celui de l'*editio piana.* Les auteurs n'ont pas voulu faire œuvre de critique. On regrettera qu'ils n'aient pas adopté une numérotation continue pour le texte d'Aristote commenté par saint Thomas, comme le font désormais les éditions Marietti. Un volumineux index alphabétique de 101 pages rendra les meilleurs services. — A. H.

Rousseau. — *Political Writings* containing *The Social Contract, Considerations on the Government of Poland,* and Part 1 of the *Constitutional Project for Corsica,* transl. and edited by Fr. Watkins. Edimbourg, Nelson, 1953, 18 × 13 cm., xlii-330 p. Prix : 10/6 sh.

Plato. — *Socratic Dialogues* containing the *Euthyphro,* the *Apology,* the *Crito,* the *Phaedo* and the *Gorgias,* transl. and edited by W. D. Woodhead. Introduction by G. C. Field. Edimbourg, Nelson, 1953, 18 × 13 cm., xxxii-308 p. Prix : 10/6 sh. — Nous sommes heureux de voir se compléter la série des *Nelson Philosophical Texts* dont le choix judicieux des œuvres, le soin apporté à les situer dans l'évolution générale de leur auteur par d'excellentes introductions et la présentation impeccable font la collection idéale de l'étudiant universitaire qui veut prendre un premier contact direct avec les sources. Il faut se féliciter spécialement de voir pour la première fois accessibles en anglais des œuvres de Rousseau qui illustrent la doctrine du *Contrat social* par les applications qu'en concevait son auteur. — J. G.

Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift, Band 45. Heft 1-4. 1953-1954. Cologne, Kölner Universitätsverlag, 1954, 23 × 16 cm., 320 p. Prix : 28 marks. — Le public philosophique tout entier se réjouira de la reprise de cette publication scientifique de grande valeur après une longue interruption due aux événements politiques. Parmi les vingt articles qui composent ce recueil, signalons La critique hégélienne de la réflexion kantienne par J. Hyppolite, Réflexion sur la méthode kantienne et sur son utilisation possible par P. Lachièze-Rey, Les antécédents du transcendantalisme : Geulincx et Kant par H. J. De Vleeschauwer, Erscheinungsstufung und Realitätsproblem in Kants Opus postumum par G. Lehmann ; Erkenntnis als Formung bei Leibniz und Kant par Kanthack, The status of teleological Judgment in the Critical Philosophy par G. Schrader. Les autres articles sont signés par MM. L. W. Beck, A. Diemer, G. Frey, F. Grayeff, R. S. Hartman, H. Knittermeyer, G. Martin, P. Menzer, H. J. Paton, E. K. Specht, W. H. Walsh, M. Wundt, H. Zantop, P. Krüger. Le volume est consacré à la mémoire de Kant à l'occasion du 150e anniversaire de sa mort. — J. G.

Collana di Studi Filosofici Rosminiani. Milan, S.A.L.E. « Sodalitas », 23 × 16 cm.

I. G. Rovea. — *Filosofia e religione in Antonio Rosmini.* Préf. de M. F. Sciacca, 1951, xvi-176 p. Prix : 600 lires.

II. M. T. Antonelli. — *L'ascesi cristiana in Antonio Rosmini,* 1952, 120 p. Prix : 450 lires.

III. P. Prini. — *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini,* 1953, 88 p. Prix : 400 lires.

IV. A. Franchi. — *Saggio sul sistema ontologico di Antonio Rosmini,* 1953, 112 p. Prix : 450 lires.

R. Jolivet. — *De Rosmini à Lachelier. Essai de Philosophie comparée,* suivi de A. Rosmini. — *L'idée de la sagesse,* trad. M.-L. Roure. Paris-Lyon, Vitte, 1953, 20 × 13 cm., 256 p. Prix : 800 lires.

Il decreto « Post Obitum ». Riflessioni giuridiche e storiche di Ugo Honan. Domodossola, « Charitas », 1949, 19 × 13 cm., 48 p. — Dans un fervent attachement au saint prêtre et au grand philosophe que fut leur maître, dans une ferme volonté de fidélité à la foi et à l'Eglise, les disciples de Rosmini se préparent à fêter le centenaire de sa mort. Il nous est agréable de signaler et de recommander aux lecteurs les quatre premiers fascicules des *Collana.* Force nous est d'être incomplet. Relevons cependant, dans le IVe fascicule, les pages d'A. Franchi sur la « communication » dans la philosophie rosminienne ; — dans le fascicule III, la vigueur et la pénétration d'un auteur dont nous avons déjà pu apprécier une très belle étude sur Gabriel Marcel ; — dans l'étude de G. Rovea, le parallèle entre Rosmini et S. Thomas, S. Augustin mais surtout M. Blondel. La belle étude comparative de M. Jolivet découvre d'avance, chez Rosmini, le dépassement des conclusions auxquelles s'arrête avec hésitation Lachelier sans parvenir à celles qu'appelait son « intention » et dont on retrouve les éléments essentiels chez le philosophe italien. La brochure de Ugo Honan nous aurait éclairés davantage si elle se présentait moins comme un plaidoyer visant à prouver que jamais Rosmini n'a été condamné, pour chercher plus sobrement et sereinement le sens et la portée du décret de 1887. — A. H.

La Metafisica classica. Atti del Congresso di Filosofia promosso dalla Società Italiana per gli studii filosofici e religiosi. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 25-27 Ottobre 1953. Milan, Vita e Pensiero, 1954, 25 × 18 cm., iv-210 p. — Ce recueil contient des exposés de Mazzantini sur l'apport de la Grèce à la métaphysique classique, de Padovani sur l'apport du moyen âge chrétien, d'Ottaviano sur l'idéalisme transcendantal, de Fabro sur l'ontologie existentialiste, d'Olgiati sur le problème de la « philosophie chrétienne » et de Bontadini sur la métaphysique classique et la tendance antimétaphysique contemporaine. Il faut louer les organisateurs du Congrès d'avoir tenté une aussi large confrontation de la pensée traditionnelle et des courants contemporains. On sait que la crise de la philosophie est particulièrement vive en Italie. Dans

sa *Philosophie italienne contemporaine* M. Sciacca a retracé les péripéties et décrit les acteurs de cette lutte « pour ou contre la métaphysique ». Il sera utile de lire ce volume pour situer l'atmosphère de ce congrès et la portée de ses débats pour ses animateurs. — J. G.

Relazioni e discussioni (1951-1952). Associazione Filosofica Ligure (Università di Genova). Rome-Milan, Bocca, 1953, 22 × 14 cm., 170 p. Prix : 1.000 lires. — Ce recueil contient entre autres trois thèses sur la valeur par Le Senne, Logica et metafisica nella filosofia attualistica par Maggioni, analisi strutturale di alcuni temi speculativi contemporanei du même, une discussion sur le thème « Eros et Agape » entre Mazzantini et Maggioni, Rilkes sprechen von Gott par von Rintelen, La filosofia e la sua storia secondo Bertini par Mazzantini. — J. G.

J. Pieper. — *La fin des temps.* Trad. Cl. Champollion. Coll. Textes et études philosophiques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 19 × 12 cm., 202 p. — La traduction que voici rend désormais accessible aux lecteurs français un livre que nul ne regrettera d'avoir lu, ou plutôt médité. Car c'est bien une méditation philosophique sur l'histoire, que l'auteur a voulu faire à l'intérieur de sa foi chrétienne. Ne faudrait-il pas même voir dans ces pages très belles et très vraies, une véritable méditation théologique? Nous n'en dirons pas davantage, ayant déjà souligné ailleurs (*N.R.Th.*, 1951, p. 541) les très grands mérites de l'original allemand. — A. H.

Doctrine et dévotion mariales

R. Bernard, O.P. — *Le mystère de Marie.* Les origines et les grands actes de la maternité de grâce de la Sainte Vierge. 4e édit., Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 21 × 12 cm., 346 p. Prix : 84 frs belges. — Il n'est plus nécessaire de présenter le livre du P. Bernard, déjà très largement connu et apprécié par le public chrétien. Cette quatrième édition sera saluée avec joie par ceux qui désiraient se procurer cet ouvrage, épuisé depuis plusieurs années. Rappelons que « le mystère de Marie » est celui de sa maternité de grâce, et qu'en développant ce thème, l'auteur considère toutes les vérités qui concernent la personne et la fonction de la Sainte Vierge, sa vie terrestre, sa glorification céleste, son intercession en notre faveur. — J. G.

E. Caggiano, O.F.M. — *La B.V. Maria Immacolata.* Le encicliche di Pio IX, Pio X, Pio XII sull'Immacolata Concezione di Maria SS. Milan, Vita e Pensiero, 1954, 18 × 12 cm., 112 p. Prix : 150 lires. — Ce volume nous offre le texte de la Bulle « Ineffabilis Deus » de Pie IX, des encycliques « Ad diem illum » de Pie X et « Fulgens Corona » de Pie XII, et nous introduit à leur doctrine par une introduction sommaire sur la nature, les preuves et l'histoire des affirmations de l'Immaculée Conception. — J. G.

R. Laurentin. — *Notre Dame et la messe au service de la paix du Christ.* Paris-Bruges, 1954, 19 × 12 cm., 107 p. Prix : 280 frs fr. ou 36 frs b. — Dans un article de la *Nouvelle Revue Théologique,* l'auteur avait déjà posé le problème des rapports entre Marie et la Messe (1949, p. 39-55). Ici, il tente de résoudre ce problème, et il le fait pour fournir une base doctrinale à la *Croisade Mariale par la sainte Messe,* fondée en 1947 par Dom Willibrord de Wilde, de l'Abbaye de Maredsous. L'ouvrage débute par une analyse du sacrifice de la croix et du rôle qu'y a rempli Marie : ce rôle est caractérisé comme étant celui d'une communion de foi et de charité au sacrifice. Ensuite vient un chapitre, à vrai dire assez bref, où est envisagée directement la part de Marie au mystère de la messe : Marie y est la plus intimement unie au souverain Prêtre et à son intercession, et elle nous aide à nous y unir. Puis l'auteur considère la question des messes en l'honneur de la Vierge, et il termine le volume par un bref aperçu des rapports de Notre-Dame avec la paix chrétienne. Il exploite aussi son étude sur Marie et le Sacerdoce de manière à mieux nous faire apercevoir la fonction particulière de Marie à l'égard du sacrifice de la messe. — J. G.

P. Doncœur. — *La Vierge Marie dans notre vie d'hommes.* Coll. Présence chrétienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 19 × 12 cm., 62 p. — Réagissant contre les rationalistes, contre les protestants et même contre certains catholiques qui tiennent la dévotion à Marie pour une chose puérile ou propre à la sentimentalité féminine, le P. Doncœur veut esquisser, en ces quelques pages, l'enrichissement spirituel que l'homme peut recevoir de l'intervention de la sainte Vierge dans sa vie. Apport original et irremplaçable, car « il est quasi impossible à un chrétien — et peut-être à un homme — de prendre son juste épanouissement moral s'il ne comprend pas ou s'il refuse les valeurs spirituelles représentées par la sainte Vierge. » L'auteur s'inspire de données et d'exemples de l'art et de la littérature pour faire sentir, en des considérations libres de tout système et avec une vivacité séduisante, la place de Marie dans l'horizon et la vie du chrétien. — J. G.

P. Hitz. — *Maria und unser Heil.* Ein Pastoral-Mariologischer Versuch. Limburg (Lahn), Lahn-Verlag, 1951, 21 × 14 cm., 382 p. — Que « le serviteur de Marie ne puisse périr », c'est un adage souvent répété dont il vaut la peine d'étudier le sens et le fondement. Il ne signifie pas, remarque l'auteur de ce livre, qu'un pécheur puisse se dispenser de faire pénitence et parvenir néanmoins au bonheur céleste moyennant une dévotion à Marie — qui serait dans ce cas une fausse dévotion —; il ne signifie pas non plus qu'un chrétien puisse avoir subjectivement la certitude absolue de son salut grâce à son amour pour la sainte Vierge. Mais il signifie qu'en sa qualité de Médiatrice et de Mère des chrétiens, Marie jouit d'une puissance infaillible de nous mener au salut, et que son culte implique donc une certitude objective d'y arriver; dans cet ordre objectif, il n'y a pas seulement probabilité mais vraie certitude, indépendamment des cas individuels et des estimations personnelles. C'est l'exposé de cette doctrine qui forme l'objet de l'intéressant ouvrage du P. Hitz. — J. G.

P. Piron, S. J. — *L'humble servante du Seigneur.* Méditations pour mieux servir. Paris, Spes, 1953, 17 × 11 cm., 284 p. Prix : 450 frs. — En une série de méditations pleines de charme et de simplicité, nous parcourons ici toute l'existence de Notre-Dame, et nous apprenons à entrer dans les mystères de sa personne, de sa sainteté et de son rôle dans la vie chrétienne. L'auteur a le talent, par de vives évocations, de nous faire goûter les aspects et épisodes de la vie de Marie, et en même temps, par des suggestions appropriées, de nous en faire tirer d'utiles leçons pour notre conduite personnelle. — J. G.

G. Therouard. — *Sainte Marie Mère de Dieu.* Coll. « L'eau vive ». Paris, Edit. du Cerf, 1954, 16 × 13 cm., 144 p. — Les divers épisodes de la vie de Marie sont commentés dans cet ouvrage par une série de méditations très simples, qui mettent surtout en valeur le texte évangélique et contribueront à en faire comprendre le sens et à en communiquer la saveur. — J. G.

Boniface del Marmol, O.S.B. — *La Très Sainte Vierge Marie,* Mère de Dieu et Notre Mère, Collaboratrice des divines personnes dans l'œuvre de la rédemption et de la sanctification. Abbayes de Maredsous et de Saint-André (Lophem), 1952, 19 × 13 cm., 118 p. — En parcourant les mystères de la vie de Marie depuis son élection, le pieux auteur recherche le rôle éminent de la Mère du Christ dans le plan divin, sa collaboration avec les divines Personnes comme co-rédemptrice et co-médiatrice. Profonde méditation pleine de doctrine, même si telle exégèse de détail, pour glorifier Marie, l'enlève trop aux conditions humaines de sa vie terrestre. — R. C.

Jean de Jésus-Hostie, O.C.D. — *Notre-Dame de la Montée du Carmel.* Tarascon (B.-du-R.), Editions du Carmel, 1951, 19 × 12 cm., 176 p. — Ce petit traité explique, avec beaucoup de clarté, de piété et de solide doctrine, la synthèse entre la vie mariale, si vivante dans la tradition du Carmel, et la vie contemplative, entre saint Grignion de Montfort et saint Jean de la Croix. La présence de Marie à l'effort contemplatif, comme celle de la divine Humanité du Christ, pose en effet un problème, dont la solution, indispensable au vrai

progrès, intéresse tous les aspects de la vie spirituelle. Aussi avons-nous ici un petit manuel à la fois d'ascèse, de contemplation et de dévotion à Marie, qui enseigne comment arriver à l'« œil simple » de l'Évangile par la consécration parfaite et le recours constant à la très sainte Vierge. Il ne décevra aucune âme contemplative et nous le recommandons vivement. — R. C.

P. Lippert. — *Maria.* Coll. Pretiosas margaritas, 5. Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 21 × 14 cm., 108 p. — Le P. Fockedey nous offre la traduction flamande de deux séries de quatre sermons prononcés par le P. Lippert en 1914 et 1915. Ils ont pour sujet les sept paroles et les sept douleurs de Notre-Dame. Tout en portant la marque des circonstances d'épreuve dans lesquelles ils ont été composés, ils nous font mieux comprendre l'âme de Marie et nous engagent à suivre son exemple. — J. G.

Mgr K. Cruysberghs. — *Magnificat.* Lezingen voor de Meimaand. Louvain, Vlaamse Drukkerij, 1954, 20 × 13 cm., 190 p. Prix : 60 frs. — L'auteur avait déjà publié deux séries de lectures pour le mois de mai : *Salve Mater* et *Sub tuum praesidium.* En voici une troisième : 31 lectures, simples et belles, fournissant une brève matière pour chaque jour du mois. — J. G.

M. Mance. — *La ravissante histoire de la Vierge Marie.* Paris, Lethielleux, 1952, 19 × 14 cm., 200 p., 5 ill., 2 cartes. Prix : 400 frs. — Précédée d'une préface étincelante de Paul Claudel, sur la Mère de famille, cette histoire est « ravissante » en elle-même, dans les faits qu'elle raconte, et aussi dans la manière : on ne trouvera rien de mieux à lire et à faire lire aux enfants, pour leur faire connaître et goûter toute la vie de la Mère et du Fils. — R. C.

Doctrine et Vie spirituelles

J. Gautier. — *La spiritualité catholique.* Paris, Le Rameau, 1953, 21 × 14 cm., 298 p. — Le Seigneur Jésus est la seule voie que tous doivent suivre pour parvenir à la perfection chrétienne. Celle-ci ne pourra jamais être qu'une participation à celle du Christ « devenu pour nous sagesse, justice et sanctification » (*I Cor.*, I, 30). Cette participation toujours plus plénière se réalise en fait à la fois par l'action prévenante du Saint-Esprit et la collaboration aimante d'un chacun à ses motions. Mais l'Esprit qui reproduit en toute âme l'unique sainteté de Jésus n'opère pas en toutes de la même manière. C'est bien à Jésus qu'il les unit toutes, mais Il le fait diversément. Sous son impulsion, des initiateurs fraient un chemin spécial d'imitation du seul Jésus, sur lequel d'autres s'engageront à leur suite. Ce sont quelques-unes de ces voies particulières, celles des grandes écoles de la spiritualité catholique occidentale que l'on trouvera exposées en ce volume. Jean Gautier, directeur au Séminaire Saint-Sulpice, en a dirigé la composition, rédigé la préface et le chapitre consacré à l'Ecole Française. Il s'est adressé pour la rédaction des autres chapitres à des auteurs spécialement qualifiés pour traiter leur sujet. Un chapitre terminal dû à Monsieur le chanoine Eugène Masure présente avec bonheur les tendances de la spiritualité contemporaine. Enfin une bibliographie sommaire renseigne les principaux ouvrages susceptibles d'éclairer les lecteurs désireux de pousser plus à fond leur étude. En tête du livre, Jean Gautier en précisait ainsi le but : « donner... une notion, sinon complète, du moins suffisante de la spiritualité catholique et de ses différentes formes. » Ce but, l'éminent directeur et ses collaborateurs l'ont atteint. — J. D.

F. Cayré. — *Dieu vit en l'homme. Théologie pour tout chrétien* avec le concours de MM. Daniel-Rops, Dr Assailly, etc. 8e édit., Paris, La Colombe, 1953, 21 × 14 cm., 322 p. Prix : 1.000 frs. — Deux parties en cet ouvrage : une synthèse théologique de la vie divine du chrétien; un petit traité du comportement que doit avoir l'homme divinisé, dans sa vie intellectuelle, morale, familiale et sociale pour s'y conduire en vrai fils du Père. La première partie est l'œuvre presque exclusive du Père Cayré. Il l'a centrée — et nous l'en félicitons — sur le mystère de notre adoption divine dans le Christ Jésus. A la lumière du Christ, il étudie les mystères de l'Eglise, du sacerdoce et de l'apostolat, des sacrements, puis traite de la grâce et de la prière, des vertus

et des devoirs des fils de Dieu. Au terme de cette première partie, deux chapitres sont consacrés à la sainteté : idéal du chrétien vivant dans le Christ. Exposé doctrinal solide, mais difficile peut-être pour des laïcs non accoutumés au langage de la théologie technique. La seconde partie est principalement l'œuvre de laïcs. Elle étudie, et souvent heureusement, le rayonnement chrétien dans les diverses sphères humaines dans lesquelles le chrétien est appelé à vivre et à travailler. Certains chapitres sont particulièrement remarquables, tels le chapitre IV : Famille et Christianisme, du Dr. Elio Biancani; le chapitre VII sur les droits du travail (Gaston Tessier, P. Chevrier, Ch. Bounet); le chapitre VIII sur la dignité et la promotion du travailleur, de Joseph Zamanski; le chapitre IX sur la responsabilité personnelle des employeurs, de Georges Lamirand. Cette seconde partie présente le grand avantage de fournir un aperçu d'ensemble de sujets actuels de spiritualité traités le plus souvent séparément. Les chrétiens cultivés, les militants d'A.C. auront profit à lire ce beau livre du P. Cayré et de ses collaborateurs. — J. D.

Pénitence et Pénitences. L'insertion de notre ascèse dans le plan rédempteur par T. Maertens, O. Rousseau, etc. Coll. Cahiers de la Roseraie, II. Bruxelles, Lumen Vitae, Bruges, Abbaye de Saint-André, 1953, 19 × 12 cm., 218 p. — Ce volume présente une série d'études sur l'esprit de pénitence et sur le sacrement de pénitence. Après une étude de Dom T. Maertens sur l'ascèse dans l'Ecriture, principalement dans l'Ancien Testament, et une autre de Dom O. Rousseau sur le Carême d'après la liturgie, M. l'Abbé Anciaux trace brièvement l'histoire de la pratique et de la discipline pénitentielles au cours des onze premiers siècles dans l'Eglise latine, et il en tire des conclusions au point de vue de la théologie du sacrement. Ce raccourci d'une histoire passablement embrouillée sera fort utile pour sa clarté systématique. Le Père A. M. Henry développe certains aspects de la théologie de la pénitence, en suivant les orientations données par le P. Dondaine, et il expose son interprétation du texte de saint Thomas sur la différence entre l'attrition et la contrition du pénitent. Dans son étude sur le renoncement chrétien, le Père J. Delépierre met avec raison en relief le rôle prédominant que doit y jouer la charité théologale. Les considérations de M. l'Abbé Evely sur le sacrement de pénitence et la psychologie actuelle, et de M. l'Abbé Moeller sur la pratique de l'ascèse sont de nature plus concrète et n'offrent pas un moindre intérêt, mais malheureusement les caractères microscopiques de l'impression en découragent la lecture. — J. G.

K. Rahner, S. J. — *Visionen und Prophezeiungen.* Innsbruck-Vienne-Munich, Tyrolia-Verlag, 1952, 21 × 14 cm., 120 p. Prix : 28 S. — Le P. Rahner avait déjà publié des articles sur les visions et les révélations privées. Il a retravaillé et complété ces essais, de manière à pouvoir présenter un ouvrage plus systématique et plus détaillé. Il commence par prouver la possibilité des révélations privées et des visions, possibilité qui se fonde sur l'existence du surnaturel et les relations personnelles de Dieu avec l'homme. Il insiste ensuite sur le fait que le charisme de la prophétie ne doit pas être simplement limité à l'Eglise primitive, et que ce charisme peut encore jouer un rôle actuellement dans la vie de l'Eglise. La partie la plus importante de l'ouvrage consiste dans l'analyse des visions, surtout des visions sensibles et imaginatives. L'auteur s'efforce de déterminer ce qui les constitue et d'établir les critères qui permettent de reconnaître ou d'exclure une origine divine. Il souligne à bon droit la très grande prudence avec laquelle il faut considérer visions et apparitions, prudence conseillée par les grands mystiques et pratiquée par l'Eglise. Ceux qui s'intéressent à ces phénomènes trouveront dans ce volume d'excellentes règles de sain et droit jugement en une matière vraiment délicate. — J. G.

Dr P. Giscard. — *Mystique ou hystérie?* A propos de Marie-Thérèse Noblet. Paris, La Colombe, 1953, 21 × 14 cm., 278 p. — Spécialiste en psychiatrie, le Dr P. Giscard nous présente l'analyse du cas de Marie-Thérèse Noblet. Il s'agit d'une religieuse missionnaire en Papouasie, dont la vie, écrite par le P. Pineau, contient une série de phénomènes étranges : à plusieurs reprises, elle

fut miraculeusement guérie, puis elle fut en butte à des persécutions diaboliques, et se trouva même parfois possédée. Plusieurs articles ont été publiés à son sujet dans les Etudes Carmélitaines, notamment par le Professeur Lhermitte, selon lequel il faut porter ici un diagnostic d'hystérie. Le Dr Giscard s'est assigné pour but, dans cet ouvrage, de montrer que l'hystérie ne pouvait pas expliquer ces phénomènes, et qu'aucune cause médicale ne pouvant les justifier, il fallait recourir à des causes surnaturelles. Ce qu'il démontre certainement, c'est l'authentique vertu de Marie-Thérèse Noblet, que l'on ne peut accuser de mensonge ni de simulation expressément voulue et consciente. Démontre-t-il l'absence de toute manifestation hystérique dans cette vie? Il ne semble pas avoir ébranlé le diagnostic porté par le Professeur Lhermitte, au moins sur certains phénomènes : les apparences du cas et les observations médicales continuent à plaider pour l'interprétation de ce dernier. Cette interprétation n'exclut d'ailleurs nullement le haut degré de perfection atteint dans l'union à Dieu et dans la vie apostolique par cette admirable missionnaire que fut Marie-Thérèse Noblet. — J. G.

R. P. Poupon. — *Le Saint Rosaire. Sa tradition évangélique, ses mystères, ses fruits.* Paris, Librairie Saint-Dominique, 1951, 19 × 14 cm., 480 p. Prix : 680 frs. — Cet ouvrage sur le rosaire a été écrit avec une grande connaissance de la tradition dominicaine en la matière et de l'apport de saint Grignion de Montfort. Le plan suivi pour les divers mystères est toujours le même : Evocation de la scène évangélique — élaboration théologique du mystère — exposé du fruit particulier, d'après la doctrine de saint Grignion de Montfort soit dans sa *Méthode du Rosaire,* soit dans l'*Abrégé de la vie de Notre-Seigneur.* Tout cet ouvrage est composé avec autant de cœur que de science, comme en témoignent les nombreux travaux cités au cours de ces réflexions théologiques et ascétiques. — E. B.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Ancelet-Hustache J. — *Jusqu'au jour éternel.* Paris, Edit. du Seuil, 1954, 19 × 14 cm., 205 p. Prix : 450 frs.

Anima (L') a cura di M. F. Sciacca. Brescia, Morcelliana, 1954, 24 × 16 cm., 379 p. Prix : 1.500 lires.

Bardy G., Henry A.-M., Laprat R., etc. — *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui.* Coll. Unam Sanctam, 28. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 23 × 14 cm., 264 p.

Baudrillart A. (Card.), De Meyer A. et Van Cauwenbergh Et. — *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.* Fasc. LXXV. *Consalvi-Constantinople.* Paris, Letouzey, 1954, 28 × 20 cm., col. 513-768.

Bernard R., O.P. — *Il misterio di Maria.* Coll. Biblioteca Ascetica, XXX. Milan, Vita e Pensiero, 1954, 19 × 13 cm., VIII-331 p. Prix : 900 lires.

Bibel-Lexikon. Hrsgb. v. H. Haag in Verbindung mit A. Van den Born u. zahlreichen Fachgelehrten. Lief. 6 : *Matthäusevangelium-Personennamen.* Einsiedeln-Zurich-Cologne, Benziger Verlag, 1954, 26 × 17 cm., col. 1093-1316. Prix : 11 frs suisses.

Bibliothèque Ecclesia (Coll.). Paris, Fayard, 1954, 20 × 14 cm. Chaque fascicule : 192 p. 350 frs.

1. Abbé Michonneau. — *Le Curé.*
2. M. Colinon. — *L'Eglise en face de la franc-maçonnerie.*

Biot R. (Dr) & Dufour Fr.-M. (Dr). — *Et toi... que vas-tu faire?* Paris, Plon, 1954, 20 × 14 cm., VI-327 p. Prix : 600 frs.

Black M. — *A christian palestinian syriac Horologion (Berlin S.Or.Oct. 1019).* Coll. Texts and Studies, New Series, I. Cambridge, University Press, 1954, 22 × 14 cm., X-458 p. Prix : 70 sh.

Boehner Ph. — *William Ockham Summa Logicae Pars secunda et Tertiae Prima.* Coll. Franciscan Institute Publications, Text Series No. 2. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute; Louvain, Nauwelaerts; Paderborn, Schöningh, 1954, 22 × 15 cm., p. 217-461.

Boulard F. — *Premiers itinéraires en sociologie religieuse.* Préface de M. Le Bras. Paris, Edit. Ouvrières, 1954, 23 × 14 cm., 156 p., 1 carte. Prix : 510 frs.

BOUYER L. — *Du protestantisme à l'Eglise.* Coll. Unam Sanctam, 27. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 23 × 14 cm., XII-252 p.

CALLEWAERT H. (Dr.). — *Graphologie et physiologie de l'écriture.* Préface du Dr. P. Cossa. Louvain, Nauwelaerts, 1954, 20 × 14 cm., 168 p., XXX pl. Prix : 90 frs.

CASEL O., O.S.B. — *La véritable image de l'homme.* Coll. du Cyprès. Bruges, Beyaert, 1954, 20 × 13 cm., 216 p. Prix : 60 frs.

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie dirigée par G. Jacquemet, Fasc. 15 : *Evangile-Félix.* Paris, Letouzey et Ané, 1954, 28 × 20 cm., col. 769-1152.

CHARLIER C. (Dom). — *La lecture chrétienne de la Bible.* Coll. « Bible et vie chrétienne », 2. 5e édit., Editions de Maredsous, 1954, 20 × 14 cm., XVI-375 p. Prix : 75 frs.

CHÉRY H.-Ch., O.P. — *L'offensive des sectes.* Lettre-préface de S. Exc. Mgr J.-M. Martin, archevêque de Rouen. Coll. Rencontres, 44. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 504 p.

CLAUDEL P. — *La rosa e il rosario.* Milan, Vita e Pensiero, 1954, 19 × 14 cm., X-193 p. Prix : 600 lires.

COLIN L., C.ss.R. — *Retraite sur l'amitié de Jésus-Christ.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1954, 20 × 13 cm., 359 p.

CROEGAERT A. (Chan.). — *Commentaire liturgique du catéchisme de Belgique-Canada-France-Suisse.* Tome III. *Les moyens de salut.* Malines, Dessain, 1954, 20 × 14 cm., XVI-941 p. Prix : 180 frs belges.

DANIEL Y. — *Nous faisons le bonheur des autres.* Paris, Edit. Ouvrières, 1954, 18 × 13 cm., 128 p. Prix : 285 frs.

DANIEL Y. & LE MOUËL G. — *Le ciel c'est les autres.* Paris, Edit. Ouvrières, 1954, 19 × 12 cm., 288 p. Prix : 495 frs.

DESCARTES. — *Philosophical Writings.* A selection translated and edited by E. ANSCOMBE & P. Th. GEACH. Coll. The Nelson Philosophical Texts. Edimbourg, Nelson, 1954, 18 × 13 cm., LVI-303 p. Prix : 12 sh. 6 d.

DE VRIES J., S. J. — *Critica.* Coll. Institutiones philosophiae scholasticae, pars II. 2e édit., Barcelone, Herder, 1954, 24 × 16 cm., XII-212 p. Prix : broché, 60 pesetas ; relié, 80 pesetas.

Directoire pastoral en matière sociale à l'usage du clergé. Coll. Questions Pastorales. Paris, Edit. Fleurus, 1954, 21 × 14 cm., 100 p. Prix : 120 frs.

ECKHART (Maître). — *Telle était sœur Katrei... Traités et sermons* trad. par A. Mayrisch Saint-Hubert. Coll. Documents spirituels, 9. Paris, Edit. des Cahiers du Sud, 1954, 20 × 12 cm., 200 p. Prix : 650 frs.

EICHMANN-MÖRSDORF. — *Kirchenrecht.* III.Band : *Prozess- und Strafrecht.* Coll. Wissenschaftliche Handbibliothek. 7e édit., Paderborn, Schöningh, 1954, 24 × 16 cm., 504 p. Prix : broché, 16 marks ; relié, 20 marks.

Eglise (L') et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. 1054-1954. Etudes et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin. Tome I. Coll. Irénikon. Editions de Chevetogne, 1954, 25 × 17 cm., XVIII-488 p. Prix : 240 frs.

Formation doctrinale des religieuses. Coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 23 × 14 cm., 296 p. Prix : 585 frs.

FOULQUIÉ P. — *Claude Bernard.* Coll. Penseurs et Philosophes, 753. Paris, Edit. de l'Ecole, 1954, 17 × 11 cm., 175 p.

GABRIEL DE STE MARIE-MADELEINE, C.C.D. — *Intimité divine.* Méditations sur la vie intérieure pour tous les jours de l'année. Vol. II : Février et mars. Alost, Monastère des Carmélites déchaussées ; Paris, Librairie du Carmel, 1954, 16 × 12 cm., 253 p.

GARDINI W. — *Le rosaire missionnaire.* Bruges, Secrétariat des missions et de l'unité chrétienne, 1954, 16 × 12 cm., 50 p. Prix : 5 frs.

Grosse (Der) Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Band V : *Italiker bis Lukrez.* 5e édit., Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1954, 25 × 16 cm., 1520 col. Prix de souscription : 39 à 52 marks suivant reliure.

HENRY-COÜANNIER M. — *Saint François de Sales et ses amitiés.* 3e édit., Paris, Per orbem ; Bruxelles, Renouveau, 1954, 21 × 15 cm., XIV-384 p. Prix : 120 frs belges.

HOLZNER J. (Mgr). — *Autour de saint Paul. Son message, hier-aujourd'hui.* Paris-Colmar, Edit. Alsatia, 1954, 23 × 15 cm., 287 p. Prix : 750 frs.

HORVATH A. M., O.P. — *Studien zum Gottesbegriff.* Coll. Thomistische Studien, Band VI. Fribourg, Paulusverlag, 1954, 24 × 16 cm., XII-316 p., 4 tableaux. Prix : 20,80 frs.

HUBY J., S. J. — *L'Evangile et les Evangiles.* Nouv. édit. par X. LÉON-DUFOUR, S. J. Coll. Verbum Salutis, XI. Paris, Beauchesne, 1954, 18 × 12 cm., VIII-304 p.

Immacolata (L') Concezione. Storia ed esposizione del dogma. VIII Settimana di spiritualità promossa dall'Università cattolica del Sacro Cuore (Milano, 9-16 maggio 1954). Milan, Vita e Pensiero, 1954, 18 × 12 cm., VI-178 p. Prix : 400 lires.

JANSSENS L. — *Droits personnels et autorité.* Coll. Questions de morale. Louvain, Nauwelaerts; Paris, Vrin, 1954, 19 × 14 cm., IV-80 p. Prix : 36 frs belges.

LABBENS J. — *Les 99 autres... ou l'Eglise aussi recense.* Paris-Lyon, Vitte, 1954, 18 × 11 cm., 138 p.

LACARRIÈRE J. — *Mont Athos, montagne sainte.* Paris, P. Seghers, 1954, 28 × 22 cm., 96 p., 81 ill., 1 carte.

LAMBOT P. (Abbé). — *Scout un jour... La route des hommes. Essai.* Bruxelles, Editions Universitaires, 1954, 19 × 13 cm., 280 p. Prix : 75 frs.

LAVAUD M.-Benoît, O.P. — *Sectes modernes et foi catholique.* Coll. Les Religions, 9. Paris, Aubier, 1954, 19 × 12 cm., 296 p. Prix : 630 frs.

Levende (De) God. Gand, Collationes Gandavenses, 1954, 25 × 16 cm., 148 p. Prix : 60 frs.

LORIGIOLA P., S. J. — *L'homme selon le Christ.* Classe de première. Coll. « Fils de Lumière ». Paris, de Gigord, 1954, 18 × 13 cm., XIV-306 p.

LOTTIN O., O.S.B. — *Morale fondamentale.* Coll. Bibliothèque de théologie. Série II. Théologie morale. Vol. I. Paris-Tournai-Rome-New York, Desclée & C^ie^, 1954, 23 × 16 cm., VIII-546 p.

MARIE-LUDOVIC Fr. — *L'humble et glorieux Pie X.* Bruxelles, Edit. des Frères Maristes, 1954, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 50 frs.

MAYER S., O.S.B. — *Neueste Kirchenrechts-Sammlung.* Band II : *1930-1939.* Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 24 × 16 cm., VIII-632 p.

MEYERS A. M. — *L'acte et l'action ou les trois genres de causalité, éléments de toute chose.* Essai de synthèse métaphysique. Genval, Edit. « Marie Médiatrice », 1954, 21 × 13 cm., 177 p.

Miscellanea Biblica B. Ubach. Coll. Scripta et Documenta, 1. Barcelone, Publicaciones del Monasterio de Montserrat, 1954, 25 × 18 cm., XII-475 p.

MRAS K. — *Eusebius Werke.* Band VIII. *Die Praeparatio Evangelica.* Erster Teil. *Einleitung. Die Bücher I bis X.* Coll. Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin, Akademie-Verlag, 1954, 25 × 18 cm., LX-613 p. Prix : 60 marks.

MÜHLEN H. — *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus.* Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person. Coll. Franziskanische Forschungen, Heft 11. Werl/Westf., Dietrich-Coelde Verlag, 1954, 24 × 17 cm., XII-132 p. Prix : 12 marks.

MUSURILLO H. A., S. J. — *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum.* Oxford, Clarendon Press, 1954, 23 × 14 cm., XIV-299 p. Prix : 35 sh.

NEUBERT E. — *Apôtre de la Vierge et de la J.O.C. L'abbé René Mougel, Mariniste, 1911-1946.* Paris, Alsatia; Bruxelles, Editions Universitaires, 1954, 19 × 14 cm., 158 p. Prix : 72 frs belges.

NORTH R., S. J. — *Sociology of the Biblical Jubilee.* Coll. Analecta Biblica, 4. Rome, Pont. Istit. Biblico, 1954, 24 × 17 cm., XLVI-245 p. Prix : 3.900 lires.

O'MALLEY E. A., F.S.C. — *Tello and Theotonio, the Twelfthcentury Founders of the Monastery of Santa Cruz in Coimbra.* Coll. The Catholic University of America. Studies in Mediaeval History, New Series. Volume XIV. Washington, The Catholic University of America Press, 1954, 23 × 15 cm., VIII-178 p. Prix : 2 $.

ORTIGUES E. — *Le temps de la parole.* Coll. Cahiers théologiques, 34. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1954, 24 × 16 cm., 58 p. Prix : 3,60 frs suisses.

OSTROGORSKYJ G. — *Pour l'histoire de la féodalité byzantine.* Trad. franç. par H. Grégoire et P. Lemerle. Coll. Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae. Subsidia I. Bruxelles, Edit. de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves, 1954, 25 × 16 cm., XVI-388 p. Prix : 375 frs.

OVERBECK Fr. — *Über die Anfänge der patristischen Literatur.* Bâle, Benno Schwabe & C°, 1954, 19 × 12 cm., 72 p. Prix : 4,75 frs.

PINTO M., S. J. — *O valor teológico da liturgia* (ensaio de un tratado). Coll. « Critério », vol. 27. Braga, Livraria Cruz, 1952, 19 × 14 cm., XLIV-369 p. Prix : 40 $.

PRICK W. J. H. — *Corneille-François de Nelis,* 18e et dernier évêque d'Anvers (1785-1798). Un évêque humaniste et homme d'action à la fin de l'Ancien Régime. Louvain, Publications Universitaires, 1954, 24 × 16 cm., 428 p. Prix : 350 frs.

QUOIST M. — *Prières.* Coll. Spiritualité, 8. Paris, Edit. Ouvrières, 1954, 19 × 14 cm., 202 p. Prix : 390 frs.

RANWEZ P., S. J. — *Présence de Marie.* Introduction à la littérature mariale d'aujourd'hui. Préface de S. E. Mgr Suenens. Bruxelles, Lumen Vitae, 1954, 24 × 16 cm., 44 p.

REHM B. — *Die Pseudoklementinen.* I. *Homilien.* Coll. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Band 42. Berlin, Akademie-Verlag, 1953, 25 × 17 cm., XXIV-281 p.

SALTER A. — *Processo alla psicoanalisi.* Milan, Vita e Pensiero, 1954, 18 × 12 cm., VIII-227 p. Prix : 590 lires.

S. Bernardo. Pubblicazione commemorativa nell'VIII Centenario della sua morte. Coll. Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore, Nuova serie, vol. XLVI. Milan, Vita e Pensiero, 1954, 23 × 18 cm., X-197 p. Prix : 1.000 lires.

SCHEEBEN M.-J. *Handbuch der katholischen Dogmatik.* Buch V. *Erlösungslehre.* Halbband II. 2e édit. par C. Feckes. Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 24 × 15 cm., VIII-516 p.

Sobre la perfección cristiana. Ponencias de la I Semana de Espiritualidad organizada por el « Centro de Estudios de Espiritualidad » de la Pontificia Universidad Eclesiastica de Salamanca (21-26 Abril 1952). Madrid-Barcelone, J. Flors, 1954, 17 × 12 cm., XII-461 p.

SOLOWJEW Wl. — *Una Sancta.* Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. Band II. (= Band III der Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew). Hrsgb. v. Wl. Szylkarski, N. Lossky, L. Müller, W. Setschkareff und J. Strauch. Fribourg-en-Br., E. Wewel Verlag, 1954, 23 × 15 cm., 474 p. Prix : 28 marks; en souscription : 24 marks.

STEINMANN J. — *Pascal.* Paris, Edit. du Cerf, 1954, 23 × 14 cm., 447 p.

STEUART B. (Dom). — *The Development of Christian Worship.* An Outline of Liturgical History. Londres, Longmans Green & C°, 1953, 22 × 14 cm., XXVI-290 p. Prix : 30 sh.

Teologia (La) fondamento dell'ascetica mariana. Scritti di : A. Gemelli, G. M. Roschini, etc. Milan, Vita e Pensiero, 1954, 18 × 12 cm., 198 p. Prix : 300 lires.

VALENSIN A., S. J. — *La joie dans la foi. Méditations.* Coll. La vie intérieure. Paris, Aubier, 1954, 19 × 12 cm., 350 p. Prix : 690 frs.

VINCKE J., SCHRAMM E., SCHREIBER O. & VIVES J. — *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens.* Band 9. Coll. Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Reihe I. Munster, Aschendorff, 1954, 25 × 18 cm., VIII-276 p. Prix : 18 marks.

VITO Fr. — *L'economia a servizio dell'uomo.* I nuovi orientamenti della politica economica e sociale. Milan, Vita e Pensiero, 1954, 4e édit., 19 × 13 cm., XVI-399 p. Prix : 900 lires.

ZORZI D. — *Valori religiosi nella letteratura provenzale. La spiritualità trinitaria.* Coll. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Nuova serie, XLIV. Milan, Vita e Pensiero, 1954, 25 × 18 cm., X-380 p. Prix : 2.400 lires.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*